

OPERA EJUSDEM AUCTORIS

- De Revelatione ab Ecclesia proposita.* Ed. 3^a, 2 vol. in-8^o, pp. 564-482. Ferrari, Roma.
— Editio brevior, 1 vol. in-8^o. Ferrari, Roma.
- De Deo uno.* In-8^o, p. 582, 1938. Desclée de Brouwer, Paris.
- De Eucharistia.* In-8^o, 1943. Berruti, Taurini.
- Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* Ed. 4^a, 1 vol. in-16, pp. 400. Desclée de Brouwer, Paris.
- Le Réalisme du Principe de finalité.* In-8^o, pp. 368. Desclée de Brouwer, Paris.
- Dieu, son existence et sa nature.* In-8^o, pp. 820, 8^a ed. G. Beauchesne, Paris.
Traduit en anglais.
- Les Perfections divines.* Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, pp. 340.
G. Beauchesne, Paris.
Trad. italiana (Ferrari, Roma).
- L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.* 2 vol. in-8^o, pp. 451-470. Editions du Cerf, Paris.
Tradotto in italiano.
- Perfection chrétienne et contemplation.* 2 vol. in-8^o, 11^e mille, pp. 424-514. Editions du Cerf, Paris.
Traduz. italiana (Marietti, Torino).
- La Providence et la Confiance en Dieu.* Ed. 3^a, in-8^o, pp. 410. Desclée de Brouwer, Paris.
Traduit en italien, anglais, polonais.
- Les Trois âges de la vie intérieure.* Ed. 2^a, 2 vol. in-8^o, pp. 640-886. Editions du Cerf, Paris.
- Les Trois conversions.* in-16, pp. 194. Ed. du Cerf, Paris.
Traduit en italien, allemand, italien, polonais.
- Le Sauveur et son amour pour nous.* In-8^o, pp. 472. Ed. du Cerf, Paris.
- Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Naturel et surnaturel).* In-8^o, pp. 343.
Desclée de Brouwer, Paris.
- La Prédestination des saints et la grâce.* In-8^o, pp. 433. Desclée de Brouwer, Paris.
Trad. en anglais.
- La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie).* pp. 388, 1941. Ed. de l'Abeille, Lyon.

PONTIFICIUM INSTITUTUM INTERNATIONALE
"ANGELICUM,"

DE DEO TRINO ET CREATORE

COMMENTARIUS IN SUMMAM THEOLOGICAM
S. THOMAE (I^a q. XXVII-CXIX)

DISSERUIT

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE O. P.

S. THEOLOGIAE MAGISTER
ET SOCIUS ACADEMIAE S. THOMAE



TAURINI (Italia)
DOMUS EDITORIALIS MARIETTI
Typographi Sanctae Sedis Apostolicae

PARIS (France)
DESCLÉE de BROUWER et Cie
Bibliothèque de la Revue Thomiste

Commentarium in Primam Partem Summae S. Thomae, *De Deo trino et creatore*, auctore
R. P. Reginaldo Garrigou-Lagrange O. P., Magistro in S. Theologia

NIHIL OBSTAT:

fr. MICHAEL BROWNE O. P.
Magister in S. Theologia
fr. ROSARIUS GAGNEBET O. P.
Doctor in S. Theologia

10 oct. 1943.

IMPRIMI POTEST:

fr. M. S. GILLET
Magister generalis O. P.

V. Nihil obstat quominus imprimatur.

Taurini, die 27 Octobris 1943.

fr. CESLAUS PERA O. P., *Rev. Del.*

Imprimatur.

Can. A. COCCOLO, *Vic. Gen.*

SANCTAE DEI GENITRICI
IN SIGNUM GRATI ANIMI
ET FILIALIS OBEDIENTIAE
AUCTOR
LIBENTISSIME DEDICAT

PRAEFATIO

Summus Pontifex Pius X, in Motu proprio Doctoris Angelici die 29 junii 1914 praescripsit ut in Universitatibus et Institutis, quae habent ex Apostolico Indulto potestatem gradus academicos et lauream in S. Theologia conferendi, Summa theologia Sancti Thomae tanquam textus habeatur.

Hoc autem decretum Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus sic explicavit, die 7 martii 1916: « Summa theologia S. Thomae habenda est uti textus praelectionum quoad partem scholasticam quaestionum; ita scilicet ut, una cum aliquo textu, qui ordinem logicum quaestionum et partem positivam contineat, habeatur prae manibus et explicetur Summa theologia quoad partem scholasticam » (cf. Acta Apost. Sedis, VIII, 157).

Ad hunc finem jam edidimus tres tractatus: De Revelatione ab Ecclesia proposita, De Deo uno, De Eucharistia. In praesenti opere De Deo trino et creatore, pro prima parte, scil. de SS. Trinitate, post expositionem testimonii S. Scripturae et Patrum, explicamus quaestiones Summae theologiae S. Thomae, articulum per articulum, comparando ejus doctrinam cum sententiis aliorum theologorum anteriorum et posteriorum.

Insistimus praesertim in conceptione « relationis » ab eo proposita; ex ea enim omnia procedunt in hoc tractatu secundum perfectam applicationem principii oeconomiae, ei sic optime cohaerent cum fundamentali thesi tractatus thomistici de Deo uno, secundum quam Deus est ipsum Esse subsistens, ita ut non sit nisi « unum esse » in ipso, quamvis relationes reales ad invicem oppositae sint realiter distinctae.

In hoc etiam apparet quomodo S. Thomas perfecit doctrinam augustinianam de Trinitate. Sicut Augustinus solverat plures difficultates quae remanebant in conceptione Patrum graecorum de Trinitate, ita S. Thomas solvit plura S. Augustini dubia circa processiones, relationes et personas. Hoc satis clare constat, explicando singulas partes praesentis tractatus. Speciatim evolvimus ea quae ad habitationem SS. Trinitatis in anima iustorum pertinent.

Quoad quaestiones de creatione, de distinctione rerum, de earum conservatione, de malo, explicavimus pariter quemlibet articulum, quia omnes sunt magni momenti. Pro tractatibus vero de Angelis, de Creatura corporali, de Homine, examinavimus solum principaliores quaestiones, insistendo in principiis quae totam istam materiam illustrant. Oportet quidem ab eis ad conclusiones descendere, sed deinde rursus ascendendum est a conclusionibus ad principia, ut unitas scientiae melius appareat et ut scientia sacra disponat ad contemplationem divinorum et ad veram cum Deo unionem.

Utinam perveniamus, saltem aliquo modo, ad scopum sic a Concilio Vaticano expressum: « Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ».

AUCTORES CONSULENDI

DE TRINITATE

I. — Circa testimonium S. Scripturae et Patrum:

F. Ceuppens, O. P., *Theologia biblica*, vol. II De Sanctissima Trinitate, Romae, 1938. — J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I. Les origines, éd. 6^e, Paris, 1929. — II. De S. Clément à S. Irénée, 1928; L. Choppin, *La Trinité chez les Pères apostoliques*, Lille, 1925; A. d'Alès, *Novatien*, Paris, 1925; G. Bardy, *Paul de Samosate*, éd. 2^e, Louvain, 1929; M. Jugie, A. A. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926; D. Pelavius, *Dogmata theologica. De Trinitate*, t. II et III, Parisiis, 1865; L. Thomassinus, *Dogmata theologica. De SS. Trinitate*, t. V, Parisiis, 1868; Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la S. Trinité*, 4 vol., Paris, 1892-1898. — G. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1924; F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, 1929; R. de Journal, *Enchir. patristicum*, Herder, 1911.

II. — Circa tractatum S. Thomae de Trinitate:

Commentatores ejus: Cajetanus, Banez, Joannes a S. Thoma, *Salmanticenses*, Gonet, Gotti, Billuart; cf. etiam Suarez, in Iam P. S. Thomae.

III. — Opera recentiora:

J. B. Franzelin (Card.), *Tractatus de Deo trino*, 3^a ed., Romae, 1881; B. Frojet, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 2^e éd., Paris, 1900; H. Buonpensiere, O. P., *De Deo trino*, Vergara, 1930; J. B. Oswald, *Die Trinitätslehre*, Paderborn, 1888; L. Billot S. J., *De Deo uno et trino*, 4^a ed., Romae, 1902; Chr. Pesch, S. J., *Praelectiones theologicae*, Friburgi Brisg., 1906; Ed. Hugon, O. P., *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, Paris, 1921; J. Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, 2^a ed., Brugis, 1928; A. Dorsaz, C. SS. R., *Notre parenté avec les Personnes divines*, Saint Etienne, 1921; P. Galtier, S. J., *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; Id., *L'habitation en nous des trois personnes*, Paris, 1928; A. d'Alès, S. J., *De Deo trino*, Paris, 1934; cf. etiam *Manualia Fr. Dickamp, Tanquerey, Hervé, van Noort, Hugon, Scheeben et Dictionnaire de Théologie catholique*, art. Processions divines, Hypostase, Relations, Père, Fils de Dieu, Esprit-Saint, Arianisme.

DE DEO CREATORE

I. — Circa testimonium S. Scripturae:

Commentaria in Genesim, *Dict. de la Bible*, art. Cosmogonie, t. II, col. 1034; Création, col. 1101, et Suppl. Cf. *Dict. de Théol. cathol.*, art. Création (H. Pinard), col. 2042-2047; art. Hexaméron (E. Mangenot). — V. Zapletal, O. P., *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, Fribourg Suisse, 2. 1911. D. Pelavius, *Dogmata theologica*, t. 3 et 4, Paris, 1865.

II. — Circa doctrinam Patrum:

F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, ubi exponitur doctrina S. Irénæi, Tertulliani, S. Justini, Clementis Alex., Origenis, S. Basilii, S. Ambrosii et S. Augustini. — Cf. Tixeront, *Histoire des Dogmes*; R. de Journal, *Enchiridion patristicum*.

III. — Circa tractatum S. Thomae:

Commentatores ejus: Cajetanus, Banez, Joannes a S. Thoma, *Salmanticenses*, Gonet, Billuart, Gotti. Vide etiam Suarez.

IV. — Opera recentiora:

B. Bartmann, *Die Schöpfung*, Paderborn, 1928; Al. Janssens, *God als schepper*, Gent., 1924; G. van Noort, *Tract. de Deo creatore*, ed. 2^a, Amsterdam, 1912; Fr. Dickamp, *De Deo creatore* (trad. lat.), Paris, 1933; *Dict. théol. cathol.*, art. Création (H. Pinard), art. Anges (A. Vacant); *Dict. Apologétique*, art. Transformisme (R. de Sinéty); Guibert et Chinchole, *Les origines*, 24 mille, Paris, 1923; J. B. Senderens, *Création et évolution*, Paris, 1928; A. Vacant, *Etudes théol. sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 155 sq.; De Lapparent, *La Providence créatrice*, Paris, 1907; Cuénot, *La genèse des espèces animales*, Paris, Alcan, 1921; H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Bruxelles, 1921.

DE TRINITATE

Introductio positiva.

1. Momentum et locus hujus tractatus in Theologia catholica. — 2. Enunciatio dogmatis secundum propositionem Ecclesiae. — 3. Errores circa Trinitatem. — 4. Quid docet Sacra Scriptura de mysterio Trinitatis. — 5. Quid docet traditio divina. — 6. Quid a S. Augustino accepit S. Thomas: comparatio conceptionis augustinianae SS. Trinitatis cum conceptione Patrum graecorum.

I. - Momentum et locus hujus tractatus (1).

Si de hac re interrogantur Patres Ecclesiae et antiqui theologi, manifestum est quod pro illis dogma Trinitatis, quamvis valde obscurum, est maximi momenti. Sic Tertullianus, *Adversus Praxeam*, c. 31 ait: « Quae est substantia Novi Testamenti, si non exinde Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres crediti, unum Deum sistunt ». Saepe citatur verbum S. Hilarii, *De Trinitate*, lib. VIII, de hoc mysterio expresso in signo crucis quo se signant omnes christiani: « Hoc Ecclesia intelligit, hoc synagoga non credit, hoc philosophia non sapit ». Id est dogma Trinitatis est fundamentalis veritas qua fideles christiani secernuntur a judaeis et a paganis.

Patres tum graeci tum latini longe tractaverunt de dogmate Trinitatis, prius positive et apologetice, postea modo speculativo. Ita apud Patres graecos S. Athanasius (*contra Arianos*), S. Basilii (*contra Eunomium*), S. Gregorius Naz. (*V orationes theologicae*), S. Gregorius Nyss. (*contra Eunomium*), Didymus (*de Trinitate*), Cyrillus Alex. (*de Trinitate*), S. Joannes Damascenus (*de S. Trinitate*). Pariter apud Patres latinos: S. Hilarius (*de Trinitate*), S. Ambrosius (*de Fide Trinitatis*), S. Augustinus (*de Trinitate*, XV libri), S. Fulgentius (*de Trinitate*), Boetius (*de unitate Trinitatis*).

Item apud scholasticos, omnes magni theologi eorumque commentatores, scripserunt speculativum tractatum de Trinitate; inter theologos positivos modernos Petau et Thomassin longe de hoc dogmate tractaverunt. Denique idem momentum ei tribuerunt recentiores theologi catholici, ut Franzelin, Scheeben, Kuhn, Billot, Buonpensiere, de Regnon qui scripsit anno 1892-1898 4 volumina: *Etudes de théologie positive sur la Trinité*; J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 2 vol. Paris Beauchesne 1910, ed. 6, 1927. Recenter P. Martinus Jugie A. A., *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis*

(1) Cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik*, De SS. Trin. in fine.

1 — GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore*.

et secundum orientales dissidentes. Item A. d'Alès, *De Deo Trino*, 1934; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, 1933; L. Choppin, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, 1925; F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de S. Augustin*, Bull. Litt. eccl., 1930, 97 sqq.; M. Schmaus, *Die Psychologie Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster i. W. 1927 (1).

His positis mirum est quod in fine saeculi XIX posita fuerit, inter protestantes et etiam inter catholicos, quaestio de momento hujusce tractatus, ut ostendit Scheeben in sua *Dogmatica*: De Trinitate, n. 1086. - Circa hunc punctum sunt tres positiones.

1) **Quidam protestantes**, considerando incomprehensibilitatem hujus mysterii, dixerunt: Deus hanc veritatem hominibus revelavit tanquam *aenigma*, ad humiliandam rationem quae vult omnia mensurare secundum sua propria principia, potius quam ad perficiendum intellectum nostrum per sublimem et fecundam cognitionem.

Critica: Haec positio quae est contra totam traditionem doctorum aliquid verum exaggerat et adulterat. Verum est quod per revelationem hujus mysterii Deus nobis ostendit suam vitam intimam seu Deitatem superare etiam conceptus nostros analogicos altiores et universaliores, conceptus scilicet entis et unius; etenim *Deitas ut sic*, naturaliter incognoscibilis, est quodammodo *supra ens* naturaliter cognoscibile, *supra unum* etc. ut optime dicit Cajetanus in I, q. 39, art. 1. Revelatio mysterii Trinitatis ostendit quod Deitas est etiam supra absolutum et relativum, quia, ut videbimus, *Deitas ut in se est*, non realiter distinguitur a relationibus divinis, a Paternitate, a Filiatione, a Spiritatione: sic non est in se quid mere absolutum nec quid mere relativum, sed quid eminens, scil. supremum aenigma. Sed manifestatio hujus aenigmatis estne solum ad humiliandam nostram rationem, et non ad eam perficiendam et illustrandam?

2) **Alii, scil. plures protestantes, et quidam catholici** ut Hirscher, saec. XIX, dixerunt: hoc dogma mentem nostram vere illustrat, sed solum modo extrinseco. Id est pro nobis non habet intrinsecum momentum seu pondus, sed extrinsecum tantum ad vitandam contradictionem in aliis mysteriis Incarnationis Filii Dei et Missionis Spiritus Sancti, quae pro nobis sunt in se magni momenti.

Ratio hujusce positionis est quia, ut aiunt, dogma Trinitatis intrinsece sumptum, abstrahendo ab aliis cum quibus connectitur, non potest, ut videtur, perficere vitam nostram interiorem, scil. fidem, spem, caritatem. Loquuntur isti ac si nihil mutaretur in vita nostra interiori, si crederemus quod sunt quatuor personae divinae, aut quod personae non realiter distinguuntur ab invicem. Quia igitur juxta eos Deus non revelavit hoc mysterium propter ejus momentum intrinsecum, inutilis est labor theologicus ad ejus penetrationem; propterea tractatus de Trinitate juxta eos est solum velut introductio ad tractatus de Incarnatione redemptiva et de Missione Spiritus S. quibus perficiuntur fides,

(1) Cfr. tractatus de Deo trino: BILLOT, BILLUART, DELATTE, DIEKAMP, FRANZELIN, HUGON, JANSSENS, JOANNES A S. THOMA, JUNGSMANN, LÉPICIER, PESCH, SARMANTICENSES, SUAREZ, TANCHERREY, VAN NOORT, VAN DER MEERSCH. — *Dict. théol. cathol.*, art. Processions divines; Relations et personnes divines; Père, Fils de Dieu, Filioque, Esprit Saint.

spes et caritas. Haec introductio, ut aiunt, necessaria est ad tollendam omnem contradictionem inter veritates essentielles intrinsece necessarias ad vitam christianam, scil. inter: 1) unitatem Dei quae est veritas fundamentalis Veteris Testamenti, 2) divinitatem Jesu Christi, Filii Dei, qui non omnino identificatur cum Patre suo, juxta Evangelium, et 3) divinitatem Spiritus Sancti, Paracleti, sanctificatoris, missi a Patre et a Filio. Haec sunt dogmata essentialia Christianismi, quae conciliari nequeunt sine distinctione et consubstantialitate trium personarum divinarum, ut apparuit in primis saeculis, contra Sabellianismum, negantem distinctionem realem personarum divinarum, et contra Subordinatianismum Arian et aliorum negantium consubstantialitatem Filii et Spiritus Sancti. Proinde, secundum hanc positionem dogma Trinitatis revelatum est ad illustrandam mentem nostram, sed solum extrinsece ad vitandam contradictionem in aliis mysteriis.

Modernistae autem, ut Ed. Le Roy, adhuc exaggeraverunt hanc positionem in sensu pragmatismi, et dixerunt (cfr. Denz. 2026): «Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi». Sic pro modernistis, formula dogmatis Trinitatis introducta est in professionibus fidei ad excludendas haereses quae vitae christianae contrariantur.

Critica: Haec positio quodammodo similis est positioni philosophicae nominalistae Locke, qui dicebat: principium contradictionis est solemnis futilitas, in se quidem minoris momenti, sed tamen necessaria ad tollendam omnem absurditatem in discursu et in loquela.

Principium necessarium ad excludendum omnem errorem caretne omni valore intrinseco? Revera non excluditur contradictio in discursu nostro sine illuminatione positiva, et praedictum principium non excludit omnem absurditatem nisi quia est *lex fundamentalis entis realis et rationis*. Sic ontologia non est solemnis futilitas, sed pars principalis metaphysicae in qua defenditur contra evolutionismum absolutum valor realis principii contradictionis seu identitatis, qui negatur affirmando cum Heraclito: «Omne fit et nihil est et in ipso fieri identificantur ens et non ens».

Item in ordine spirituali, caritas tollit omnem discordiam, quia est virtus suprema conjungens animam cum Deo et animas inter se.

Pariter mysterium Trinitatis non tollit omnem contradictionem in aliis mysteriis Incarnationis Filii Dei et Missionis Spiritus Sancti, nisi quia exprimit vitam Dei intimam, et quod altissimum est in ea.

3) **Tertia positio est sententia traditionalis**, scil. eorum qui tenent dogma Trinitatis habere etiam pro nobis valorem intrinsecum summi momenti: hoc ostenderunt saec. XIX Kleutgen (*Theologie der Vorzeit*) et Scheeben per plures fundamentales rationes quae nunc breviter enuntiari possunt, et evolventur in toto tractatu. Hoc dogma 1º perficit nostram cognitionem naturalem de Deo Creatore, 2º dat nobis cognitionem supernaturalem vitae Dei intimae, 3º et illustrat ex alto alia mysteria supernaturalia.

1º Prima ratio datur a S. Thoma, qui I, q. 32, art. 2 ad 3^m dicit: «Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim, quod dicimus: Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error

ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo procreationem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis». Hoc est dicere, ut bene notat Scheeben, *revelatio mysterii Trinitatis perficit et confirmat naturalem nostram cognitionem de Deo Creatore seu de creatione, ut est actus liberrimus Dei ad extra*. Hoc eo magis apparet quo multi philosophi negaverunt libertatem creationis, virtute hujus principii Platonis et neoplatonicorum: *bonum est essentialiter diffusivum sui*. Atqui Deus est supremum bonum. Ergo Deus est essentialiter et maxime sui ipsius diffusivus, sicut sol diffundit ubique calorem suum et lucem ex necessitate naturae.

Respondetur: bonum est sui diffusivum secundum *aptitudinem*, concedo; semper secundum *actualitatem*, nego. S. Thomas I, q. 19, a. 2 ex hoc principio ostendit quidem convenientiam creationis, sed articulus sequens addit quod creatio, quamvis sit conveniens, est *liberrima* quia «bonitas Dei est perfecta, et esse potest sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat». Remanet tamen quaedam obscuritas, scil. si Deus nihil creasset, quomodo verificaretur in eo hoc principium: bonum est sui ipsius diffusivum, primo quidem ut finis alliciens et secundo per efficientiam? Leibniti in hoc erravit dicens: Creatio est, non physice, sed moraliter necessaria, et Deus non esset perfecte sapiens et bonus si non creasset, et si non creasset inter mundos possibles optimum omnium. Ita Malebranche. Haec autem obscuritas excluditur quodammodo per revelationem mysterii Trinitatis, scil.: etiam si Deus nihil creasset, adhuc in eo esset infinita fecunditas in generatione Filii et in spiratione Spiritus Sancti. Unde adhuc verificaretur et perfectissime in Deo principium: *bonum est diffusivum sui*; immo summum bonum est de necessitate sui ipsius diffusivum ad intra, non quidem per causalitatem, sed per communicationem non solum participationis suae naturae, sed etiam totius suae naturae indivisibilis, totius suae vitae intimae Filio suo unigenito, non facto, et Spiritui Sancto.

Ex hoc confirmatur ex alto quod *liberrima est creatio*, qua Deus communicat ad extra participationem ipsius esse, vivere et intelligere.

Et sic melius apparet quod Deus est causa non intrinseca, sed extrinseca mundi, scil. finis alliciens et agens creans, conservans et movens.

Si Deus creavit, hoc fuit per amorem, ad bonitatem suam manifestandam et liberrime, nullo modo ex necessitate naturae, ut dicit S. Thomas loco citato, contra omnes pantheistas, et etiam contra optimismum absolutum qui remanet in doctrina Leibnitii et Malebranchii.

2^o *Revelatio mysterii Trinitatis* habet valorem intrinsecum et est maximi momenti *ad cognitionem supernaturalem Dei*, secundum suam vitam intimam, seu operationes immanentes. Nullus enim intellectus creatus per suas vires naturales potest cognoscere objectum formale intellectus increati, scil. Deitatem secundum propriam rationem Deitatis, sed solum secundum rationes communes et analogicas entis, unitatis, veritatis, bonitatis etc. Si enim intellectus creatus, sive humanus, sive angelicus, posset naturaliter attingere etiam confuse et obscure objectum formale intellectus increati, jam esset ejusdem naturae, sicut intellectus hominis ignorantis et intelligentia magni philosophi, et sic verificaretur confusio

pantheistica naturae increatae et naturae creatae, quae iam esset, ut gratia sanctificans, participatio formalis naturae divinae. Hoc profunde exponitur a S. Thoma I Contra Gentes, c. 3: «Non naturali cognitione angelus de Deo cognoscit *quid est*, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est *effectus causae virtutem non adaequans*».

Angelus et a fortiori homo, per cognitionem naturalem non potest attingere Deum nisi secundum perfectiones quae participari possunt in ordine naturali, scil. entis, veritatis, unitatis, bonitatis etc. *Deitas autem ut sic* non potest participari in ordine naturali, sed solum per gratiam sanctificantem. Unde etiam angelus in cognitione sua naturali se habet ad Deitatem ut sic, sicut oculus qui cognosceret omnes colores arcus caelestis, sed non cognosceret lucem albam ex qua procedunt colores ut effectus inadaequantes virtutem lucis. Unde S. Thomas dicit I, q. 1, a. 6: «Sacra doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod est *notum sibi soli de seipso*, et aliis per revelationem communicatum». Hoc autem est in primis *ipsa Deitas*, seu *vita Dei intima*, quae proprie per revelationem mysterii Trinitatis manifestatur.

In eo apparet infinita et aeterna fecunditas naturae divinae quae a Patre communicatur Filio et a Patre Filioque communicatur etiam Spiritui Sancto. Dum protestantes supra citati dicunt: mysterium Trinitatis est aenigma sine interesse pro vita nostra interiori, theologi traditionales dicunt: in hoc SS. Trinitatis mysterio nobis quodammodo manifestatur *perfectissima vita intellectualis*, scil. trium personarum, quae ex eadem veritate divina vivunt per eundem actum intellectionis essentialis, qui est ipsum intelligere subsistens.

Item in hoc mysterio nobis quodammodo manifestatur *suprema vita caritatis*, in amicitia scil. trium personarum, quae ex eadem bonitate infinita vivunt per eundem actum amoris essentialis, qui est ipse amor subsistens.

Hoc est supremum exemplar vitae nostrae supernaturalis, quae est participatio vitae intimae Dei, prout filiatio nostra adoptiva est similitudo participata aeternae filiationis Filii unigeniti. Cfr. S. Thomam III, q. 3, art. 5 ad 2; q. 23, art. 2 ad 3. Hoc longius explicavimus in *Revue thomiste* juillet 1936: La grâce est-elle une participation de la Dêité telle qu'elle est en soi? pp. 470-486. Sic Christus dixit orando Patrem pro nobis: «*Ut sint unum sicut et nos unum sumus*». Et S. Paulus scripsit ad Rom. VIII, 29: «Praedestinavit (nos) conformes fieri imaginis Filii sui ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».

Intellectus creatus suis propriis viribus nequit hoc mysterium essentialiter supernaturale cognoscere, et sine ejus revelatione plusminusve obscura, non haberetur explicita cognitio supernaturalis vitae Dei intimae in se.

Attamen cognoscitur *implicite* vita Dei intima dum creditur quod «*Deus est et remunerator est*», scil. quod Deus est *ut auctor* non solum naturae, sed etiam gratiae et remunerator in ordine salutis. Sic vita Dei intima jam cognoscitur velut ab effectu gratiae et salutis; sed per revelationem mysterii Trinitatis explicite cognoscitur in se, quamvis quidem non sicuti est, scil. non clare, ut in patria.

Hoc satis clare affirmat Alexander Halensis *Summa*, II p., q. 99, n. 1, a. 1, et clarius S. Thomas, Contra Gentes, L. IV, c. 1, prooemium, et in I, q. 32, art. 1: «Hoc solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse

est, secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae non ad distinctionem personarum ».

Obijciunt adversarii: haec cognitio vitae intimae Dei ita remanet obscura quod non positive et ex se intrinsece illustrat mentem.

Resp.: Manifestum est quod cognitio etiam valde imperfecta vitae Dei intimae est pro nobis viatoribus maximi momenti, est velut anticipatio vitae aeternae. Haec cognitio correspondet desiderio naturali inefficaci et conditionali, videndi essentiam Primae causae, ac intimam conciliationem attributorum divinarum; correspondet etiam et praesertim desiderio supernaturali et efficaci, quod procedit ex spe infusa et modo altiori ex caritate infusa, quae est vera amicitia inter Deum et hominem justum. Amicitia autem supponit convictum amicorum, et unionem magis intimam ac visionem eorum desiderat.

Unde dicere: revelatio mysterii Trinitatis est pro nobis sine valore intrinseco, hoc est inconscienter conceptionem quasi naturalisticam exprimere.

Hic citari possunt haec verba Aristotelis (*Ethica*, I. X, c. 7): « Homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest, et quamvis parum sit quod de his percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus ». Cfr. S. Thomam I C. G., c. 5.

Christus Dominus exprimit ipse momentum mysterii Trinitatis dum dicit: « Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis », praesertim mysterium supremum. Joan. XV, 15; « Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi: quia dilexisti me ante constitutionem mundi », Joan. XVII, 24, quae verba verificantur primo de aeterna generatione Verbi.

Immo actus et fructus caritatis est gaudium de Deo ex eo quod Deus sit infinite perfectus in se: II-II, q. 28, a. 1, 3, 4. Hoc autem gaudium valde augetur per cognitionem vitae Dei intimae et fecunditatis ejus infinitae. Unde S. Paulus ad Coloss. II, 2 scribit: « ut consolentur corda ipsorum, instructi in caritate, et in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris et Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi ».

Unde quando theologi recedunt a contemplatione divinarum dicunt: revelatio mysterii Trinitatis est pro nobis sine valore intrinseco; utilis est solum ad vitandam contradictionem in enuntiatione aliorum mysteriorum. Secundum hanc tendentiam, theologia fieret paulatim anticontemplativa. Sic scribuntur libri theologiae sine contemplatione et pietate, sicut sunt etiam libri pietatis sine doctrina. E contrario, Patres Ecclesiae et magni Doctores consideraverunt tractatum SS. Trinitatis ut summi momenti. Non pertinet quidem immediate ad ordinem pratico-practicum ut sunt tractatus de poenitentia aut de matrimonio, sed maxime juvat ad altiore vitam contemplationis et unionis cum Deo.

Immo S. Hilarius, de Trinitate scribens, aiebat inter adversitates: « Parum refert persecutio hominum: persecutores non possunt divinas personas attingere, nec earum gaudium minuere ». Amicus autem gaudet de gaudio amici sui, justus gaudet de ipsa beatitudine Dei.

Sic omnes magni doctores, qui a S. Athanasio ad S. Thomam de Trinitate scripserunt, fuerunt vere contemplativi et magnum interesse habuerunt non solum pro

rebus humanis pratico-practicis, sed etiam pro rebus divinis, pro ipsa vita intima Dei cujus cognitio et amor est quaedam vitae aeternae inchoatio. Praesertim igitur per revelationem Trinitatis nobis datur cognitio supernaturalis Dei, distincta a cognitione naturali: sic elucet distinctio duorum ordinum. Hoc fuit magnum argumentum contra Bajum, qui negabat distinctionem essentialem inter naturam et gratiam, ac si gratia esset debita naturae nostrae (Denz. 1021). Imo per revelationem dogmatis Trinitatis distinctio duorum ordinum ita manifesta est ut quidam rationalistae dicant: cum tractatu de Deo Uno terminatur quidquid de Deo dicere possumus: et sic protestantes liberales, qui sunt quasi rationalistae, non amplius loquuntur de Trinitate, sed fere exclusive de Unitate Dei, propterea vocantur Unitarii.

3^o Denique revelatio supernaturalis mysterii Trinitatis non solum excludit contradictionem in aliis mysteriis, sed etiam positive illustrat ex alto omnia alia mysteria supernaturalia, Incarnationis redemptivae, Missionis Spiritus Sancti et vitae gratiae. Hoc clare videbimus in patria; et jam quodammodo apparet quod missiones visibiles et invisibiles personarum divinarum ad extra praesupponunt processiones ad intra: quia nullus mittitur a seipso, sed Filius a Patre et Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Item filiatio nostra adoptiva per gratiam habitualement est quaedam similitudo participata filiationis aeternae Filii unigeniti, sic Unigenitus fit « primogenitus in multis fratribus » ut dicitur ad Rom. VIII, 29. Cfr. III, q. 3, a. 5, ad 2^m; q. 23, a. 2 ad 3^m. Adoptare appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti: item amicitia supernaturalis justorum et beatorum est quaedam similitudo participata amicitiae divinarum personarum, secundum illud Domini: « Ut sint unum, sicut et nos unum sumus ». Vita gratiae est velut lux repercussa, manifestans vitam Dei intimam et processiones divinas. Unde S. Thomas dicit I, q. 32, a. 1 ad 3^m: « Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis. ... principaliter ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti ». Dicit ad recte sentiendum positive et non solum negative ad excludendam contradictionem. Ratio est quia veritas quae excludit omnem aequivocationem et absurditatem in aliqua doctrina, est veritas altior, immo altissima ad modum principii eminentissimi, ut sunt prima rationis et entis principia et ipsa Ontologia in ordine philosophico. Hoc lucidissime apparebit quando lumen gloriae acceperimus, sic ex Trinitate clare visa evidentia fient ac lucidissima alia mysteria supernaturalia.

Sic, ut jam apparet, revelatio mysterii Trinitatis habet valorem non solum extrinsecum, sed etiam intrinsecum ad illustrandam mentem nostram. Imo nobis manifestat objectum principale et supremum totius fidei nostrae, ut constat ex ipso ordine Symboli Apostolorum, quod totum est de Patre, de Filio, de Spiritu Sancto et de his quae eis tribuuntur in opere salutis nostrae.

Ultimo dicendum est quod sancti in via dum perveniunt ad culmen perfectionis quod vocatur unio transformans, descripta a S. Theresia in VII mansionem, generaliter gaudent in caligine fidei alta contemplatione mysterii SS. Trinitatis, et hoc est eminens exercitium virtutum theologiarum, necnon doni intellectus et sapientiae.

Ex ista altitudine, praedictae sententiae quae tenent mysterium SS. Trinitatis nullum habere valorem intrinsecum apparent non quidem ut assertiones sapientiae

sed potius spiritualis insipientiae aut stultitiae secundum sensum scripturisticum hujusce verbi.

Per oppositum S. Paulus dicit I Cor. II, 6-9: «Sapientiam autem loquimur inter perfectos... sed loquimur Dei sapientiam in mysterio... Quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum». Praeparavit autem eis visionem immediatam essentiae divinae et Trinitatis.

2. - Enunciatio mysterii Trinitatis secundum Ecclesiam.

Doctrina catholica de Trinitate exprimitur in variis Symbolis et definitionibus, quae referuntur apud Denzinger (Index systematicus n. V, a, b), scil. in Symbolo Apostolorum, Symb. S. Athanasii, in Symb. Concilii Nicaeni, ac pluribus aliis sequentibus. Denique fides catholica de S. Trinitate sic contrahitur a Concilio Lateranensi IV (1215), in celeberrimo capite «Firmiter» (Denz. 428, 432): «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus Pater, Filius, Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque... consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni... credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est et non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina».

Item n. 431: *Non est realis distinctio inter essentiam et personas, sed est inter personas ad invicem* (281, 523, 703).

Ibid. n. 428 declaratur quod *tres personae sunt unum principium operationis ad extra*, quia «operatio» divina ad extra procedit ex omnipotentia quae communis est tribus personis.

Haec definitio IV Conc. Lateranensis completur a Conc. Florentino, in decreto dogmatico unionis graecorum (1439), Denz. 691: «Diffinimus quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet a Patre et a Filio simul, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit». Declarantur etiam plura de qualibet persona in particulari.

Unde mysterium SS. Trinitatis sic brevius enuntiari potest: *est mysterium unius Dei in tribus personis*, sed contra pseudo-synodum Pistoriensem dicendum est: non unus Deus in tribus personis distinctus, sed: *unus Deus in tribus personis distinctis*; nam nulla ponitur distinctio realis in ipsa Deitate. Ut declaratum est in Conc. Toletano XI (Denz. 279): «Deitas in singulis personis non minuitur, et in tribus non augetur».

De symbolismo traditionali SS. Trinitatis.

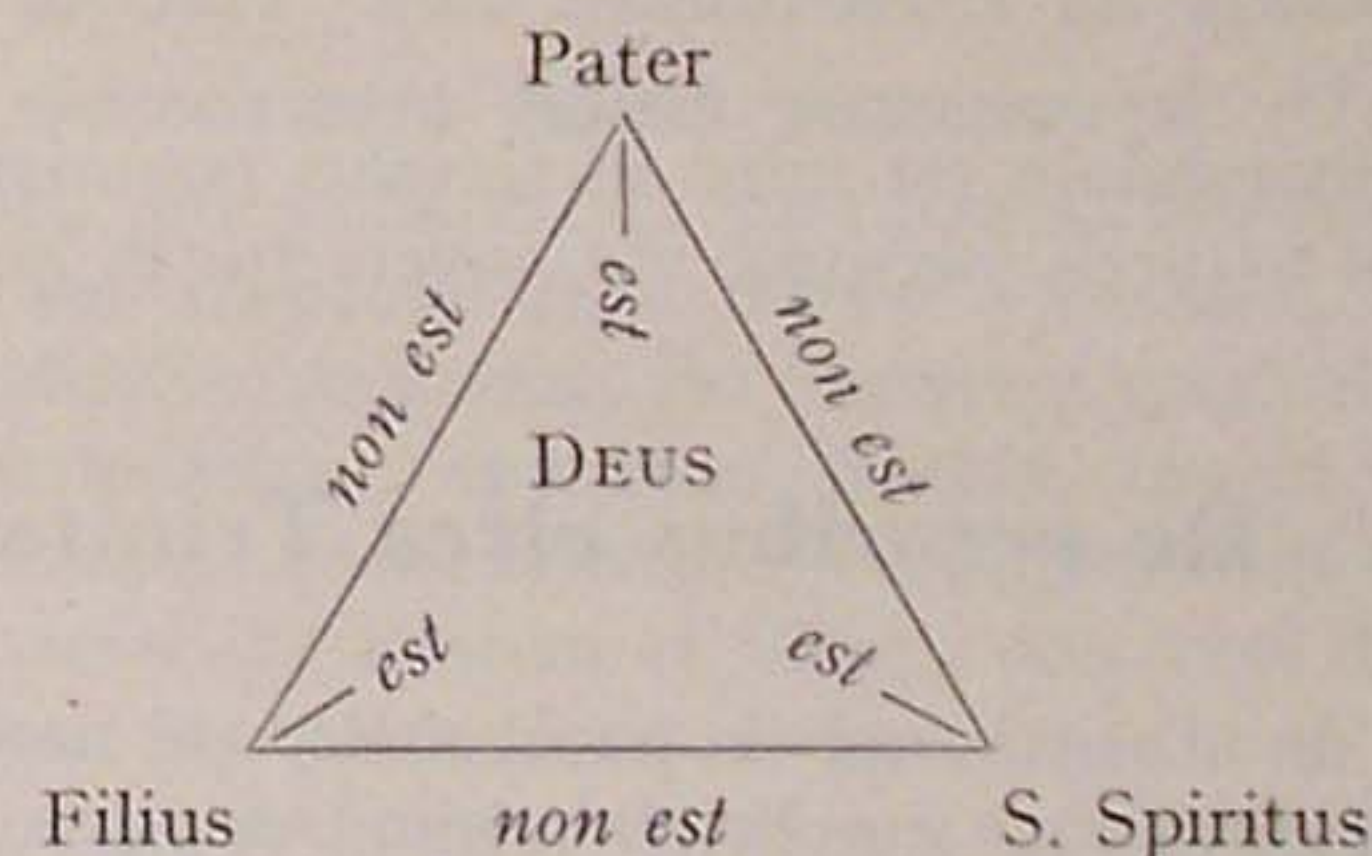
Ad quandam expressionem hujusce mysterii communiter propositum est symbolum trianguli aequilateralis, quod plus continet quam generaliter putatur. Sensibiliter exprimit vestigium mysterii quoad distinctionem personarum et ea quae sequuntur.

1) Tres anguli *realiter ab invicem distinguuntur*, quamvis *non realiter distinguuntur a superficie trianguli*, quae est numerice eadem pro tribus. Ita tres personae divinae realiter ab invicem distinguuntur, non vero ab essentia divina quae est numerice eadem in eis. Imo hi tres anguli realiter ab invicem distinguuntur *per oppositas relationes*, et non a superficie communi cui nullo modo opponuntur: ita tres personae divinae.

2) Hi tres anguli sunt *aequales*, et quasi consubstantiales, quia constituuntur eadem superficie quae non est major in tribus quam in uno. Sic est una superficies non in tribus angulis distincta, sed in tribus angulis *distinctis*.

3) Quilibet angulus reddit hanc superficiem *incommunicabilem* ex parte sua, attamen primus angulus constructus, quamvis non causet superficiem aliorum, communicat suam superficiem secundo, et per secundum tertio. Imo primus angulus non realiter distinctus a sua superficie, eam communicat, quamvis semetipsum non communicet, ita Pater in Trinitate communicat naturam divinam, non vero seipsum; pariter Filius respectu Spiritui Sancto.

4) Denique non obstante aequalitate angulorum est inter eos *ordo originis*, absque causalitate; sic construitur primus, ut principium secundi, et ambo sunt principium tertii; attamen secundus et tertius non causantur a primo, quia eorum superficies non causatur, est enim ipsa superficies primi quae eis communicatur. Haec analogia melius manifestatur, prout principales definitiones Ecclesiae circa Trinitatem reducuntur ad sequentes propositiones, quae sic pluries scriptae sunt circa triangulum aequilateralem.



Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus et tamen *Pater non est Filius*, quia non seipsum generat; *nec est Spiritus Sanctus, nec Filius est Spiritus S.*, quia spirantes distinguuntur a spirato, sicut generans a generato. Sic in enuntiatione mysterii jam apparet sensus profundus verbi «est» et negationis «non est». Ut dicitur in I, q. 13, a. 12, verbum «est» exprimit in omni propositione affirmativa de aliqua realitate *identitatem realem* subjecti et praedicati, et hic exprimit identitatem realem trium personarum cum essentia, dum negatio «non est» exprimit distinctionem realem personarum ab invicem. Jam ex hoc tollitur aperta contradictio in enuntiatione mysterii, aperta contradictio esset si Deus sub eodem aspectu, v. g. naturae, diceretur simul unus et trinus.

* * *

In Catechismo catholico cura et studio Card. Gasparri concinnato sic definitur hoc mysterium pag. 96:

1) «Deus unus est unitate naturae in tribus tamen realiter distinctis personis, Patre, Filio et Spiritu S., quae SS. Trinitatem constituunt». Sic Pater est Deitas non vero est trinitas.

2) Quomodo inter se distinguuntur Pater, Filius et Spiritus S.?

R. Per oppositas personarum relationes, quatenus Pater generat Filium, et ab utroque procedit Spiritus S. (Pater enim non generat seipsum).

3) Curnam tres personae divinae sunt unus Deus?

R. Quia sunt consubstantiales, id est unam eandemque habent naturam divinam, et ideo easdem perfectiones seu attributa et opera ad extra. (Opera enim ad extra procedunt ex omnipotentia quae communis est tribus personis.)

4) Nonne potentiam Patri, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui S. Sacrae Litterae adscribere solent?

R. Licet omnia divinitatis attributa communia sint singulis divinis personis, nihilominus Sacrae Litterae adscribere solent potentiam Patri, quia est omnis originis fons, sapientiam Filio, quia est Verbum Patris, bonitatem et sanctitatem Spiritui S., quia est utriusque amor ».

Et datur referentia ad Catechismum Conc. Trid. ad parochos, p. I, c. IV, n. 3, et c. II, n. 14.

Non magis immorandum est nunc in simplici enuntiatione hujusce mysterii; explicatio verborum naturae, personae etc. invenietur in ipsis articulis S. Thomae.

3. - De erroribus circa Trinitatem.

Non loquimur de atheistis nec de pantheistis, qui negant ipsum Deum creatorem, nec de rationalistis, qui simpliciter reiciunt omne mysterium supernaturale. Facilis est classificatio horum errorum prout quidam, ad facilius salvandam unitatem naturae divinae, *negant aut realem distinctionem personarum* (ut Monarchiani et Sabelliani) *aut earum consubstantialitatem* (ut Subordinationistae, scil. Arianii et Macedoniani). Per oppositum quidam, ad melius salvandam Trinitatem personarum, *tres naturas* ponunt in divinis, hi sunt Tritheistae. Cfr. Tixeront, *Histoire des dogmes*, T. I, p. 127 sq., 179 sq., 313, 406; T. II, 22; T. III, 107.

In hoc apparet quomodo divina Providentia permittit errores et haereses ut in majori luce manifestetur veritas, sicut permittit peccatum propter majus bonum; immo quoad Trinitatem Deus permisit haereses ad invicem oppositas, ut in tribus prioribus saeculis omnes principales aspectus supremi mysterii speculative considerentur, et ut in plena luce ponatur supremum dogma. Sic in Oriente prae-cipuae haereses speculativae seu ordinis metaphysici antecesserunt haeresim pelagianam quae est potius ordinis moralis et apparuit in Occidente.

Ita classificari possunt hi errores, ut appareat veritas hujusce effati: syste-

mata erronea plerumque sunt vera in hoc quod affirmant, et falsa in hoc quod negant, quia realitas de qua loquuntur ditior et altior est illis.

Negatio	Trinitatis personarum	quoad realem distinctionem earum	Monarchiani Modalistae
	Unitatis naturae	quoad consubstantialitatem seu divinitatem earum	Arianii Macedoniani
		Ita Tritheismus Roscellini (saec. XI) et postea ab- batis Joachim (saec. XII).	

Difficile est fingere alios errores possibiles, nisi errores rationalistarum modernorum, ut Kant, Hegel, qui notionem Trinitatis omnino pervertunt ad negandam omnem veritatem supernaturalem.

Aliter proponi potest haec classificatio, ut melius manifestetur contrarietas errorum ad invicem oppositorum. Sic inter ac supra *Unitarismum* (Monarchianorum, Modalistarum aut Arianorum) et *Tritheismum*, dogma catholicum *Trinitatis in unitate* apparet ut veritatis culmen, ad modum culminis pyramidis supra errores ad invicem contrarios. Haereses ad invicem oppositae sic apparent falsae, in eo quod negant scil. in negatione sive Trinitatis, sive Unitatis, et verae in hoc quod affirmant, quia realitas divina est infinite ditior humanis conceptionibus semper limitatis. Ut videbimus, in Medio Aevo oppositio inter nominalismum et realismum valde influxit in has quaestiones theologicis et modo satis complexo.

Quinam negaverunt distinctionem realem personarum?

Saec. II: *Monarchiani*, qui monarchiam profitentes, seu unicum principium divinum, declaraverunt aut *Christum esse merum Hominem*, virtute quadam divina instructum, ita Paulus Samosatenus; aut *Christum esse Deum Patrem incarnatum* et passum, ut Patripassiani: speciatim Noetus, contra quem scripsit in Oriente Hippolytus, et Praxeas, quem refutavit Tertullianus in Occidente.

Noetus et Praxeas asserebant Patrem et Filium non vere distingui, sed esse diversa nomina ad eandem personam designandam.

Saec. III *Sabellius* propugnavit *modalismum* ita dictum, quia in Deo non admittebat personas distinctas, sed tantum accidentales modos. Postea modalistae dixerunt: in Deo unam tantum esse Personam eamque triplici modo sese manifestare, *ut Legislatorem* in V. T. seu ut Patrem, postea *ut Redemptorem* in N. T. seu ut Filium, et denique *ut Sanctificatorem* seu Spiritum Sanctum.

Contra Sabellianos seu Modalistas scripserunt post Tertullianum, S. Dionysius Alex., S. Zephyrinus, et Callistus (Cfr. Denz., *Damnatio Sabellianismi*: 48, 60, 85, 231, 271, 705).

Notandum est quod Modalismus renovatus est postea a *Mahumetanis*, saec. VII; Mahometus admisit enim existentiam unius Dei Creatoris, Allah, qui solus est adorandus, exclusa Trinitate personarum. Imo formula orationis in Islamismo, scil. «Non est alius Deus, nisi Allah, et Mahometus est ejus propheta», haec formula in mente Mahumeti est negatio Trinitatis, et continet haeresim, imo apostasiam totalem a fide christiana, negatis simul dogmatibus Incarnationis et Redemptionis per Christum, qui nihil aliud est quam propheta. Hoc attente notare

debent hi qui nunc scribunt de mystica Islamismi, non satis notando differentiam immensam inter Islamismum et Christianismum.

Item modalismus renovatus est deinde a *Waldensibus*, medio aevo, et a *Socinianis*, ab *Unitariis* qui sunt protestantes liberales. Item apparet in *theologia kantiana* ubi Deus vocatur Pater ut Legislatores, Filius ut Gubernator, Spiritus S. ut Iudex. *Theosophi moderni* pariter sunt unitaristae, et tenent quod unum est Ens aeternum infinitum, incognoscibile, quod sese manifestando fit triplex: primus Logos, seu *radix essendi*, secundus Logos, seu *primitiva dualitas*, tertius Logos, seu *intellectus universalis* (Cfr. Mainage, *Les principes de la théosophie*). Alii dixerunt: in Deo est, absque distinctione reali, intelligentia, ejus objectum et unio utriusque; haec tria vocari possunt Pater, Verbum et Spiritus. Ita quidam Hegeliani.

Hi omnes errores modalismum saeculi III renovant.

* * *

Quinam negaverunt divinitatem personarum et consubstantialitatem?

Praesertim *Arius*, presbyter alexandrinus, gnostico principio imbutus quod Deus, ratione suae excellentiae, non potest immediate producere res inferiores, sed solum mediantibus creaturis superioribus. Sic, Arius sequens vestigia Ebionitarum et Gnosticorum, negavit divinitatem Filii, dicens *Filium* esse tantum *creaturam* perfectissimam omnium, ex nihilo factam in tempore, ac Deo igitur subordinatam, unde nomen *subordinatismi*. Pro Ario, Deus Pater solus est aeternus et creavit in tempore Verbum, non ex propria substantia, sed ex nihilo, et deinde Deus usus est Verbo tanquam organo ad creandum mundum, et ad homines redimendos. Juxta Arium Spiritus S. est pariter creatura, non solum Patre, sed Filio inferior. Unde Arius saltem initio dicebat Filium esse secundum naturam Patri omnino dissimilem (*ἀνόμοιον*). Hunc errorem impugnaverunt Alexander, Alexandriae episcopus, qui vocata synodo centum fere episcoporum, Arium pertinaciter haeresi adhaerentem excommunicavit, et praecipue S. Athanasius, qui dogma catholicum invicte propugnavit, defendens verba Ev. Joan. I, 1: « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum ».

Ad pacem Ecclesiae reddendam, anno 325 congressum est universale concilium Nicaeae in Bithynia, in quo definitum est contra Arium, *Verbum esse Patri consubstantiale*, « *ὁμοούσιον τῷ Πατρί*, unius substantiae cum Patre » (Denz. 54). Fidei formula haec erat: « Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Etiam unum Dominum nostrum Jesum Christum *Filium Dei*, *natum* ex Patre unigenitum, hoc est de *substantia Patris* (non ex nihilo), *Deum ex Deo*, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, *natum*, non *factum*, unius substantiae cum Patre, quod graece dicitur *homousion*, per quem omnia facta sunt. Et in Spiritum S. ». Arianismo sic ab Ecclesia damnato ut haeresi, ariani conati sunt errorem suum dissimulare, dicendo Filium esse similem in natura cum Patre, *homoiouion*, vel *homoion*, nolebant tamen dicere consubstantialem *homousion*.

Ita Basilii Ancyranus et Auxentius Mediolanensis, qui vocati sunt semi-ariani. Haeresis ariana perduravit usque ad saec. VI in quo prorsus evanuit.

Quoad doctrinam S. Athanasii de Trinitate, cfr. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II vol., pag. 67-76.

Defensio dogmatis a S. Athanasio proposita sic breviter contrahitur: Verbum dicitur Deus in prologo S. Joannis; « *Et Deus erat Verbum* »; item pluries ejus divinitas clare affirmatur in Epistolis S. Pauli, et a Christo ipso v. g. dum dicit: « *Ego sum via, veritas et vita* ». Insuper revera Verbum nos deificat, nos efficit deos per participationem, ad hoc requiritur quod ipsum sit Deus per essentiam, consubstantiale Patri, quamvis ab eo distinctum ut Filius ejus. Pariter Spiritus S. nos vivificans est Deus per essentiam, et ideo cum Patre et Filio connumeratur in formula baptismi. Principales definitiones et declarationes contra Arium et Arianos sunt apud Denz. n. 54, 57, 61, 223, 271, 708, 1460.

Eunomius ex iisdem principiis ac Arius deduxerat Spiritum S. non esse Deum, sed creaturam a Filio Dei factam, eoque inferiorem, et angelis similem. Et eodem fere tempore Macedoniani negaverunt ut semi-ariani divinitatem et consubstantialitatem Spiritus Sancti.

Contra Eunomium scripserunt S. Gregorius Nyss., S. Basiliius Caes., S. Ambrosius. Damnatus est macedonianismus a S. Damaso in Conc. Romano IV (380) et anno sequenti in Conc. Constantinopolitano, oecumenico II. Denz., *Index*: Macedonius: 74, 85. Cfr. etiam n. 58, 62, 85, 223, 271, 705, 1461.

Principalis definitio est ista n. 74: « Si quis non dixerit Spiritum S. de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia, et Deum verum, a. s. ». Sic saec. IV, modo perfecte explicito ab Ecclesia proponitur contra praedictos errores Trinitas personarum distinctarum ab invicem et earum divinitas seu consubstantialitas, ita servatur unitas essentiae non obstante personarum distinctione. Proinde jam in primis saeculis damnatur explicite unitarismus quem nunc renovant protestantes liberales.

* * *

Quinam docuerunt Tritheismum? Explicite Tritheismus non apparuit nisi in medio aevo.

Attamen saec. VI *Joannes Philoponus*, alexandrinus philosophus, viam paravit tritheismo prout *identificavit personam cum natura*, sic docuit tres esse naturas in Deo et tamen tres personas esse unum Deum. Aliis verbis docuit tres personas divinas participare naturae divinae, quasi sicut tres homines participant naturae humanae. Propterea damnatus est ut haereticus in II Conc. Constant. (oecum. V). Cfr. Hurter, *Nomenclator* 3, T. I, p. 466, n. 2.

Saec. XI et sequenti *controversia de universalibus* influxit diversimode in quaestiones de Trinitate. Roscellinus, nominalium doctor celebris, docuit essentiam divinam non posse esse communem tribus personis, sed tres personas divinas esse tres realitates seu substantias distinctas, eo fere modo quo tres animae et tres angeli differunt, et tamen tres personas divinas aliquid unum efformare prout una voluntate et potentia praeditae sunt.

Roscellinus ad hoc pervenit per viam nominalismi, secundum quem universalialia nequidem fundamentaliter existunt a parte rei, scil. universalialia nihil objectivi referunt, sed sunt mere voces in nostris sermonibus usitatae; ad quam doctrinam redeunt positivistae seu empiristae moderni, qui nolunt admittere distinctionem essentialem inter cognitionem intellectivam et sensitivam, et reducunt ideam ad imaginem compositam phantasiae cum nomine communi adjuncto. Secundum

igitur nominalismum saltem purum, nequidem fundamentaliter in rebus existunt universalia, sed solum individua; sic humanitas designat collectionem hominum et non naturam humanam specificè unam; si igitur sunt tres personae divinae secundum revelationem, non concipitur a nominalistis quod possint habere eandem naturam divinam, et praesertim naturam numerice unam; nequidem enim admittunt pro diversis hominibus naturam specificè unam.

Nominalismum Roscellini impugnavit S. Anselmus in Tr. *de Fide Trinitatis*, P. L. t. 158, p. 259-284, et damnavit Synodus Suesoniensis (ann. 1092) (1).

Post Roscellinum, saec. XI Gilbertus Porretanus, qui quamvis a pluribus dicatur nominalista, est potius realista, alio modo tendit ad tritheismum, dum affirmat *relationes divinas ab essentia distinguere realiter*. Realismus immoderatus existimat quod universale existit formaliter a parte rei, et sic ponit distinctiones reales ubi non sunt, v. g. in homine inter gradus metaphysicos, inter ens, substantialitatem, corporeitatem, vitam, animalitatem, rationalitatem, non considerando quod haec omnia reducuntur ad eundem conceptum magis comprehensivum hominis.

Pariter realismus immoderatus ponit quandam distinctionem realem, aut saltem plus quam virtuale in Deo inter attributa divina, et etiam inter essentiam divinam et personas divinas. Sic tendit ad tritheismum, quia in personis divinis seu in relationibus divinis ad invicem oppositis ipsum «*esse in*» multiplicaretur. E contrario, ut ostendit S. Thomas I, q. 28, a. 2, in eis «*esse in*» est non accidentale, sed substantiale, ideoque non multiplicatur.

Gilbertus Porretanus damnatus est in Conc. Remensi an. 1148. Denz. 389; sequeretur ex ejus doctrina quod relationes divinae essent accidentia in Deo. Respondet S. Thomas (I, q. 28, a. 2) quod in Deo, ut est Actus purus, non potest esse accidens, et hae relationes sic realiter distinctae a substantia divina, ad modum accidentis, non possent constituere personas. Ut videbimus infra loc. cit.: «*esse in*» relationis in Deo est quid substantiale, et ideo non realiter distinguitur a substantia.

Sic Roscellinus et Gilbertus Porretanus, per vias diversas, ponunt in Deo distinctionem realem quae non invenitur, sic inclinant ad tritheismum. Denique Abbas Joachim XII saec., in Calabria, ad tritheismum pervenit, volendo corrigere Petrum Lombardum, quem male intellexerat. Putavit doctrinam Petri Lombardi perducere ad quandam quaternitatem, prout essentia divina non esset neque Pater, neque Filius, neque Spiritus S. Hunc errorem vitare volens in alium incidit: docuit enim inter tres personas divinas existere tantum *unitatem moralem*, eam scil. quae oritur ex consensu voluntatis, et existit inter christianos. Sic natura divina non esset numerice una seu unica, sed multiplicaretur. Hic error Abbatis Joachim damnatus est a IV Conc. Lateranensi (Denz. 432): «*Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa*

(1) Notandum est quod S. Anselmus est realista potius immoderatus, ut apparet ex sua probatione a priori existentiae Dei, quae valeret secundum realismum platonicum, et non valet juxta S. Thomam, secundum moderatum realismum Aristotelis. In confutatione hujus argumenti S. Anselmi saepe non satis consideratur ejus relatio cum quaestione de universalibus. Et ad objectionem quod hoc argumentum continet illegitimum transitum ab ordine ideali ad realem, realista platonici responderet: semper, judicando de essentia rerum extramentalium, transimus de ordine ideali ad realem. Sed secundum realismum moderatum in *experientia fundatum* non valet argumentum Anselmi. Quidquid sit autem de hac exaggeratione realistica S. Anselmus egregie defendit dogma contra Roscellinum.

res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter *est* Pater, et Filius, et Spiritus S., tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, et non quaternitas, quia quaelibet trium personarum *est* illa res, videlicet essentia divina». In hac definitione verbum *est* dum dicitur «*Essentia divina est Pater*» significat ut in omni propositione affirmativa identitatem realem subjecti et praedicati. Essentia *est* Pater, absque distinctione reali, dum e contrario Pater *non est* Filius; inter eos est distinctio realis seu distinctio quae antecedit considerationem mentis et quae fundatur, ut clarius dicetur in Conc. Florentino, Denz. 703, in relationis oppositione. In hoc Conc. Florentino (ibid.) ad reconciliationem schismaticorum graecorum cum Ecclesia, clare formulatur principium quo illustratur tota doctrina de Trinitate: «*In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio*». Haec autem relationis oppositio existit inter personas ad invicem, non vero inter personas et essentiam. Sic doctrina Ecclesiae apparet ut culmen pyramidis supra haereses ad invicem oppositas, qui negant aut Trinitatem personarum divinarum, aut unitatem numericam naturae divinae. Proinde juxta judicium Ecclesiae hae haereses sunt falsae in hoc quod negant, et remanet aliquid secundum quid verum in illis in hoc quod affirmant. Quidquid enim positive affirmatur in eis, scil. et unitas naturae et Trinitas personarum, affirmatur ab Ecclesia.

* * *

Notandum est denique quod saec. XIX Gunther ad tritheismum inclinavit definiendo personalitatem per *conscientiam sui*. Dixit: si per suam essentiam Deus esset sui conscius, in eo esset solum una persona. Sic posuit *tres conscientias* distinctas in Deo, distinguendo in Deo subjectum sui conscium (Patrem), objectum sui conscium (Filius), et aequalitatem utriusque, sui consciam (Spiritus S.). Sic videtur pervenire ad tres intellectiones. Hic error reprobatus est a Pio IX (Cfr. Denz. 1655).

Inter errores de Trinitate computanda est theoria modernistarum, qui dicunt dogma Trinitatis, sicut alia dogmata, esse inventum humanum, laborioso conatu comparatum, et continuae evolutioni ac mutationi subjectum (Denz. 2022 sq., 2026, 2054).

Quid resultat ex damnatione horum errorum quoad distinctionem conceptuum? Ex hac brevi classificatione errorum ad invicem oppositorum non solum melius apparet, ut culmen, veritas revelata ab Ecclesia proposita, in qua scil. servantur unitas naturae divinae et simul Trinitas personarum divinarum; sed occasione horum errorum distinctio inter naturam et personam multo clarius exposita est. Notandum est, ut communiter dicitur, quod ad hanc distinctionem statuendam fuit difficultas propter differentiam inter vocabula latina et vocabula graeca. In Ecclesia Occidentali, vocabulum latinum *persona*, graece *πρόσωπον*, prius quidem designat larvam scenicam (*maschera*) quam induebant histriones qui famosos homines repraesentabant, personando seu declamando; postea vero hoc nomen impositum est iis qui aliqua dignitate decorabantur (*un personaggio*), tandem iis omnibus hominibus qui sunt *sui juris*, seu jurium capaces, et sic personae distinguuntur a rebus. Modo magis philosophico, saec. VI Boetius definivit personam: «*naturae rationalis individua substantia*» (Lib. De Persona et de duabus naturis), id est, ut diceretur hodie: «*Persona est subjectum intelligens et liberum*».

In Ecclesia Orientali autem, prioribus saeculis, saepe voces οὐσία et ὑπόστασις promiscue usurpabantur ad designandam substantiam vel essentiam; ex hoc ortae sunt multae controversiae; et πρόσωπον, etymologice significans faciem aut larvam scenicam, non videbatur satis clare exprimere realem distinctionem inter personas divinas. Ariani autem vocem ὑπόστασιν intellexerunt de substantia, dixeruntque, tres in Deo esse substantias subordinatas. Tandem, suadente S. Athanasio, placuit nomine οὐσία designari naturam et verbo ὑπόστασις significari personas. Sic deinceps vox graeca *hypostasis* aequivalet voci latinae *persona*, unde expressio «*unio hypostatica*» seu unio duarum naturarum in una *persona* Verbi incarnati; et pariter dicuntur esse in Deo *tres hypostases* in unitate naturae. Postea, inter Patres graecos, S. Basilius magis explicite determinavit sensum horum verborum. Docuit voce οὐσία designari id quod est commune (τὸ κοινόν) individuis ejusdem speciei, et *hypostasi* id quod est singulis individuis proprium (cfr. S. Basilium, *Epist.* 38, 1; 3, 4, PG. t. 32, p. 325 sq.). Attamen haec notio adhuc incompleta erat, nam natura a Verbo assumpta, etsi individua, non est persona. Propterea ad vitandam confusionem humanitatis individuae Christi cum ejus persona divina, Leontius Bysantinus docuit *hypostasin* esse substantiam non solum individua sed etiam per se separatim existentem (καθ' ἑαυτὸν) ideoque vere *incommunicabilem* (cfr. Leont. Bisant., *Contra Nestorium et Eutichet.* PG. t. 86, p. 1280 sq.).

Inter scholasticos S. Thomas pariter perficit definitionem personae datam a Boetio. Cfr. I, q. 29, a. 1, 2; III, q. 2, a. 2 ad 3; Quaestiones disp. De Pot., q. 9, a. 1, 4. Juxta ipsum *persona est naturae rationalis individua substantia*, scil. *incommunicabilis per se separatim existens ac per se separatim operans, sui juris*. Communiter dicitur hodie, ut notavimus: *persona est subjectum intelligens et liberum*, et hoc verum est (analogice, sed proprie) et de persona humana, et de persona angelica, et de personis divinis, ut clarius infra dicetur.

* * *

Notandum est denique quod apud doctores et theologos catholicos fuerunt duae tendentiae. Patres et theologo graeci in explicatione mysterii potius incipiunt a Trinitate personarum quae revelatur explicite in N. T. quam ab unitate naturae; dum e contra latini praesertim a tempore S. Augustini potius incipiunt ab unitate naturae, jam statuta in tractatu De Deo uno, ad inveniendam Trinitatem personarum. Sic quasi modo inverso transeunt ab uno extremo mysterii ad aliud et proinde inveniunt oppositas difficultates; graeci difficilius servant unitatem naturae, et latini difficilius servant ea quae sunt propria vel appropriata personis.

Item inter scholasticos latinos est notabile discrimen secundum controversiam de universalibus, prout quidam ut Scotus ponunt inter essentiam et personas divinas distinctionem formalem actualem a parte rei, dum nominales ponunt distinctionem velut verbalem sicut inter Tullium et Ciceronem; thomistae autem et plerique theologo distinctionem virtuale.

4. - De testimonio S. Scripturae circa mysterium Trinitatis.

Status quaestionis: Melius est in titulo uti hac terminologia, quam dicere: Existentia SS. Trinitatis ex S. Scriptura probatur. Revera enim Trinitas non probatur, non est conclusio theologica, sed creditur. Dicere: «Ex S. Scriptura probatur» videtur innuere fidem esse conclusionem hujus syllogismi: Quidquid Deus revelavit verum est, et credendum. Atqui Deus in S. Scriptura revelavit mysterium Trinitatis. Ergo credo hoc mysterium. Vera conclusio praedicti syllogismi est: Ergo mysterium Trinitatis est credibile, imo credendum. Hoc est iudicium credibilitatis, imo credentitatis, nondum vero est actus fidei, qui est actus simplex essentialiter supernaturalis, supra discursum, et non fructus syllogismi: quia immediate nititur auctoritate Dei revelantis prout uno et eodem actu credo Deo revelanti et Deum revelatum, ut dicitur II-II, q. 2, a. 2.

Attamen praedicta expressio, scilicet «*existentia SS. Trinitatis ex S. Scriptura probatur*» potest sumi in bono sensu, scilicet: probatur hanc veritatem esse de fide secundum S. Scripturam. Et in hoc sensu multi thomistae hac formula utuntur.

Notandum est etiam quod non necesse est quod semper probetur ex S. Scriptura quodlibet dogma esse revelatum, quia potest esse modo parum explicito in S. Scriptura et clarius in Traditione divina, quae antecedeat Scripturam, momento praedicationis Christi et primae praedicationis Apostolorum, quae non integraliter scripta est.

Quoad originem dogmatis SS. Trinitatis, rationalistae, protestantes liberales et modernistae dicunt, Christum minime docuisse Deum esse trinum, sed tantummodo Deum esse Patrem omnium. Addunt: Apostoli ab initio credebant quidem in Deum Patrem et in hominem Jesum Christum, divinum legatum, et in Spiritum seu virtutem et operationem Dei, sed tres hujusmodi terminos non habebant ut *personas distinctas*. Circa an. 80, jam apparet in Evangelio sec. Matthaeum formula baptismi, in qua simul PATER, FILIUS, et SPIRITUS SANCTUS connumerantur non tamen ut distinctae personae. Paulo post, quidam christiani, Philonis systemate imbuti, Christum putaverunt esse *Logon* seu ens medium inter Deum et hominem; alii, hellenicis theoriis addicti, censuerunt, Christum esse *filium Dei* sensu litterali et proprio, ideoque Patri aequalem: quae theoria post longas disputationes definita est in Concilio Nicaeno.

Dogma igitur Trinitatis nihil aliud est pro rationalistis, nisi theoria judaeo-hellenistica, per quatuor priora saecula lente elaborata.

Contra hanc rationalisticam interpretationem, testimonium S. Scripturae exponi posset, ut plures faciunt, ostendendo quomodo hoc mysterium jam in Veteri Testamento adumbratur, et postea plene revelatur in Novo. Sed pro V. Testamento melius est saltem in cursu theologiae dogmaticae uti methodo regressiva, scilicet post expositionem textuum N. T., sic clarius apparebit adumbratio hujus mysterii in V. T., sicut ad inveniendum fontem alicujus fluminis ascendimus regressive secundum cursum ejus.

Quoad expositionem autem doctrinae N. T. melius est sequi ordinem secundum quem proposita est ipsa Revelatio a Christo et ab Apostolis, et prius consi-

derando textus de tribus personis simul, postea textus de qualibet persona in particulari. Ita merito plures procedunt, v. g. Tanquerey in sua ultima editione: cfr. etiam Hervé et Scheeben.

Testimonia N. T. de tribus personis simul.

Supposito cursu exegeseos, haec expositio doctrinae fidei ostendere debet ipsos fontes theologiae. Et sicut magna flumina descendunt de montibus, ita s. theologia descendit ab altitudine doctrinae fidei expressae in S. Scriptura et Traditione; deinde autem, in fine, rursus theologia ad hanc altitudinem ascendit prout disponit ad contemplationem divinorum.

Speciatim consulenda est *Theologia biblica, de SS. Trinitate*, a P. F. Ceuppens O. P. Romae 1938 edita: *Mysterium SS. Trinitatis* in A. T., pag. 1-53. *Mysterium SS. Trinitatis* in N. T. in Synopticis 54-97. In Actibus Apostolorum 98-110. Apud S. Paulum 111-154. — Apud S. Joannem 154-244.

Conveniēns est prius considerare hoc testimonium de tribus personis simul.

1) In Evangeliiis synopticis tanquam in expressione primae praedicationis christianae. 2) In Epistolis Apostolorum quarum priores scriptae sunt circa 53 ann. 3) Denique in Evangelio sec. Joannem scripto circa annum 80 contra eos qui divinitatem Christi negabant. Prius citandi sunt textus clari, postea difficultates ex obscuris.

In Evangeliiis synopticis. Primus textus satis clare manifestans mysterium Trinitatis est apud Lucam I, 30-35 ubi annuntiatur Mariae per Angelum Gabrielem Incarnatio Verbi: «*Spiritus Sanctus* superveniet in te, et virtus *Altissimi* obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur *Filius Dei*».

Trinitas personarum in hoc textu jam clare enuntiatur, nam Angelus mittitur a Deo Patre, qui pluries et ibidem vocatur *Altissimus* et ab eo quodammodo distinguuntur *Spiritus Sanctus* et *Filius Dei altissimi* (v. 32). Id enim quod nascetur ex B. M. V. non erit Pater, nec Spiritus Sanctus, sed vocabitur *Filius Dei*. Item ex hoc textu innuitur consubstantialitas personarum, praesertim ex hoc quod Filius Dei dicitur in sensu non lato, sed proprio, prout infra apud Luc. I, 43 Maria dicitur *Mater Domini*. Denique Spiritus, cui tribuitur hoc Incarnationis opus, non est minor Patre et Filio. Haec est prima manifestatio Trinitatis in N. T. ante Incarnationem.

Secundus textus Synopticorum est apud Matth. III, 17 et Luc. IX, 34 (cfr. II Petri I, 17) ante initium ministerii Jesu, in momento *Baptismi Christi*; legitur apud Matth.: «Baptizatus autem Jesus confestim ascendit de aqua. Et ecce aperti sunt ei caeli, et vidit *Spiritum Dei* descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de caelis dicens: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*». Haec verba dicuntur a Deo Patre in hac solemni theophania.

Clarius quam in primo textu apparet distinctio personarum, prout Pater loquitur de caelo, et Filius hoc nomine personali opponitur ut persona Patri; tandem Spiritus Sanctus ab utroque distinguitur, nam dum Pater de caelo loquitur, Spiritus Sanctus sub specie columbae descendit super Christum, qui declaratur Dei Filius.

Satis clare constat quod Pater non est Filius, nemo enim dicitur pater suip-sius, et quod Pater et Filius non sunt Spiritus Sanctus. Si autem Pater ante considerationem mentis nostrae non est Filius, ab eo realiter distinguitur; item si Pater et Filius non sunt Spiritus Sanctus, ab eo realiter distinguuntur.

Item in hoc textu aliquo modo apparet divinitas Filii, prout vocatur *ὁ υἱός* cum articulo, scilicet Filius in sensu non lato, sed proprio, et additur: «in quo mihi bene complacui», seu prae omnibus dilectus.

Ut dicit P. Ceuppens, *op. cit.*, p. 57: «Notandum praesertim est tres auctores Synopticos eandem expressionem *ὁ ἀγαπητός*, *dilectus*, adhibere; porro in N. T. illud vocabulum nunquam de filio adoptivo praedicatur, sed in N. T. idem sonare videtur ac *ὁ μονογενής*, scilicet unicus, unigenitus».

Spiritus autem Sanctus in hoc textu vocatur Spiritus Dei (Mth.), non est ergo quicumque spiritus divinus, v. g. angelus quidam, «sed est Spiritus bene determinatus, *τὸ πνεῦμα* (Mc. I, 10), et ut nullum amplius dubium habeatur adjungit Lucas III, 22, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, est illa persona divina quae in toto N. T. Spiritus Sanctus vocatur, et quae simul cum Patre et Filio constituit SS. Trinitatem» ita P. Ceuppens loc. cit.

Tertius textus Synopticorum est apud Matth. XXVIII, 19 et Marcum XVI, 13 in formula *Baptismi* a Christo tradita antequam ad caelos ascenderet, dum Apostolos mittebat ad praedicandum Evangelium: hoc est in fine totius Evangelii, sicut prima manifestatio fuit initio ante Incarnationem. Legitur enim in hoc loco Matth.: «*Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes* eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Distinctio personalis magis adhuc apparet in graeco, ubi conjunctio καὶ et articulus repetuntur ante nomen cujuslibet personae.

Repetitio articuli tam emphatica vix explicari potest sine reali distinctione personarum. Insuper Pater non est Filius, sunt nomina personalia, non vero nomina impersonalia, ut veritas, bonitas, sapientia, quae designant attributa divina ad divinam naturam pertinentia. Unde Pater et Filius designant distinctas personas. Si autem ita est, tertius terminus debet etiam designare personam distinctam.

Denique innuitur quod divinitas harum trium personarum, prout gratia baptismalis in earum nomine data, non potest dari nisi in nomine Dei, et tribus personis redditur secundum hanc formulam idem cultus latriae. Filius et Spiritus Sanctus in hac formula apparent aequales Patri; si autem non essent Deus, essent infinite infra Patrem.

Notandum est quod rationalistae et liberales, vim hujus textus percipientes, genuinitatem ejus negare voluerunt ex eo quod Eusebius verba Christi ita allegat: «baptizantes in nomine meo...». Sed haec objectio vana est, nam omnes codices textum receptum referunt, et pariter omnes Patres qui Eusebium praecesserunt, inter quos S. Irenaeus, Hippolytus, Tertull., Orig. Imo ipse Eusebius aliquando formam receptam allegat, et aliquando formam breviorē. De hac controversia circa authenticam hujusce textus cfr. P. Ceuppens, *op. cit.*, pag. 60 sq. «Auctores catholici omnes et inter independentes non pauci theoriam de non authenticā impossibilem reputant». Cfr. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, I, 1927, p. 600. Loisy fateri debet: «L'emploi de cette formule est attesté dans la Didachè VII, 1 et l'on peut croire qu'elle était universellement reçue dans les Eglises au commencement du II^e siècle». *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 751.

In **Epistolis Apostolorum** sunt praesertim tria testimonia circa tres personas simul. Primum est II Cor. XIII, 13 (juxta Harnack an. 53): «*Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*». Ibi S. Paulus tribus personis tribuit concessionem gratiae sanctificantis; solus autem Deus est auctor gratiae, remissionis peccati et salutis. Cfr. Job. XIV, 4: «*Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?*»; Ps. LXXXIII, 12: «*Gratiam et gloriam dabit Dominus*»; «*humilibus Deus dat gratiam*» Jac. IV, 6. — Secundum testimonium est ad Ephesios, IV, 4-6 (juxta Harnack an. 57-9) agendo de corpore mystico Christi: «*Unum corpus et unus Spiritus... unus Dominus* (scil. Christus), una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia, et in omnibus nobis». Aequalitas personarum infertur ex eo quod tres simul conferunt gratiam, cujus solus Deus est auctor. Hoc est magnum argumentum S. Athanasii: Solus Deus deificat.

Tertium testimonium est in I Petri I, 1-2: «*Petrus apostolus Jesu Christi... secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi: gratia vobis et pax multiplicetur*». Sicut in praedictis testimoniis tres personae ibi apparent ut altissima causa gratiae.

Apud Joannem denique (juxta Harnack et Zahn inter ann. 80-110) clare affirmantur Trinitas personarum et earum aequalitas. Citamus solum nunc textus de tribus personis simul: sunt duo principales.

Primus est apud Joan. XIV, 16, 26, de *promissione Spiritus Sancti* a Christo facta in coena ultima. Ait enim Christus: «*Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum... Paraclitus autem Sp. Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*».

Ibi clare distinguuntur Pater qui *mittit* Spiritum, et Filius qui *rogat* Patrem ut Sp. Sanctus mittatur, et Sp. Sanctus qui *mittitur* a Patre in nomine Filii. Certo mittens distinguitur a misso, mittens ante considerationem mentis nostrae *non est* ille qui mittitur et pariter Pater *non est* Filius, generans non est ille qui generatur, nemo dicitur seipsum generare. Si bene intelligitur sensus verbi *est* et negationis *non est*, satis clare constat realis distinctio personarum, seu distinctio quae est in ipsa realitate ante considerationem mentis nostrae; quamvis valde intime uniantur hi de quibus sic loquitur S. Scriptura, realiter distinguuntur; ita substantia panis non est ejus quantitas et tamen intime ununtur. Item in praedicto textu et ex contextu apparet trium personarum consubstantialitas; nam paulo antea apud Joan. XIV, 9-11 dicit Christus: «*Qui videt me, videt et Patrem... Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est?*». Item Joan. X, 30: «*Ego et Pater unum sumus*». Item apud Joan. XV, 26: «*Spiritus veritatis qui a Patre procedit*» et ut fons omnis veritatis: cfr. Joan. XVI, 13: «*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*».

Secundus textus Joannis de tribus personis simul est celebre comma joanneum, I Joan. V, 7: «*Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Sp. Sanctus et hi tres unum sunt*». De genuinitate hujus textus magna controversia orta est. Adversarii genuinitatis arguunt ex hoc quod textus ille deest in omnibus codicibus graecis qui aliqua auctoritate gaudent, item in plu-

ribus latinis codicibus et in praecipuis versionibus. Ex hoc concludunt isti: Valde probabiliter illud comma erat olim solum explicatio marginalis quae postea in ipsum textum transiit. Sic haec explicatio marginalis haberet adhuc valorem traditionis. — E contra defensores genuinitatis dicunt: Illud comma semper fuit in versione latina quae antiquitate superat graecos codices; nam in plerisque latinis codicibus invenitur et a multis Patribus commemoratur, ut a Tertulliano, Cypriano, Augustino. Omissio vero hujus versus in codicibus graecis explicatur ab his auctoribus, quia versus 7 et versus 8 eodem modo incipiunt et eodem modo terminantur sc. «*et hi tres unum sunt*» et propterea transcriptores facile omiserunt versum 8. Legitur enim in versione latina versus 7: «*Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Sp. Sanctus, et hi tres unum sunt*». V. 8: «*et tres sunt qui testimonium dant in terra: spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*».

De hac re fuerunt duae declarationes S. Officii quae citantur a Denzinger N. 2198.

Ex prima habetur: «*Tuto negari non potest nec in dubium revocari hunc textum S. Joan. esse authenticum*» (13 januar. 1927).

Secunda autem declaratio, 2 junii 1927, sic sonat: «*Decretum hoc latum est ut coerceretur audacia privatorum doctorum *jus sibi tribuentium* authenticam commatis Joannei aut penitus reiciendi, aut ultimo judicio suo saltem in dubium vocandi... Minime vero impedire voluit quominus scriptores catholici rem plenius investigarent... et in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare judicio Ecclesiae, cui a Jesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi*».

Nunc transeamus ad testimonia Novi Testamenti de personis singulatim sumptis.

Testimonia specialia de Deo Patre.

Deus in S. Scriptura dicitur *Pater* tripliciter:

I - sensu latissimo *ratione creationis*, respectu creaturarum quas creavit, conservat ac gubernat, sic apud Job. XXXVIII, 28 dicitur «*Pater pluviae*»; II - sensu lato, *ratione adoptionis* erga filios adoptivos, sic in oratione dominica dicitur «*Pater noster*»; III - sensu omnino proprio, *ratione generationis* respectu Filii unigeniti. Sic Christus de quo dictum est: «*Hic est Filius meus dilectus*» (Matth. III, 17), dicit ipse, non Pater noster, sed *Pater meus*, v. g. Joan. VIII, 54: «*Est Pater meus qui glorificat me*». Matth. XXV, 34: «*Venite, benedicti Patris mei*» non nostri. Luc. II, 49: «*In his quae Patris mei sunt oportet me esse*». Joan. X, 29: «*Nemo potest rapere de manu Patris mei*». Joan. XV, 24: «*Oderunt me et Patrem meum*». Joan. XX, 17: «*Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*». Non eodem modo Deus est Pater Jesu Christi et Pater filiorum adoptivorum. Et in Prologo Joannis I, 18 dicitur: «*Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*». Item S. Paulus pluries loquitur de «*Deo, Patre Domini nostri Jesu Christi*», v. g. Rom. XV, 6: «*Honorificetis Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi*». Item II Cor. I, 3: «*Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi*». Item Eph. I, 3. Sic Pater apparet ut Persona et Persona

divina, nemo unquam de hoc dubitavit; vocatur enim Dominus caeli et terrae et Deus vivus, v. g.: «Tu es Christus Filius Dei vivi». Apud Joannem in toto capite XVII Christus invocatur Patrem tanquam Deum. Quod autem Pater sit persona distincta a Filio constat prout generans distinguitur a generato, et hoc clarius apparebit agendo de Filio.

Testimonia specialia de Deo Filio.

In S. Scriptura Filius Dei dicitur sicut Pater saltem dupliciter: *sensu lato* de filiis adoptivis, *sensu omnino proprio* de Filio unigenito sive ante Incarnationem sive post Incarnationem.

Quid de hac re inveniat I in Synopticis; II in Epistolis Apostolorum; III in Evangelio secundum Joan.

In Synopticis, Christus describitur ut Filius Dei incarnatus, non solum distinctus a Patre, sed etiam ei aequalis. Principalis textus est apud Matth. XI, 27: «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et *nemo novit Filium nisi Pater*, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare». Cfr. Luc. X, 22. Ex variis codicibus et ex Patribus constat hunc textum esse genuinum, quod admittitur fere ab omnibus criticis non solum catholicis sed et a protestantibus etiam liberalibus. In hoc autem textu apparet inter Patrem et Filium, simul cum distinctione, aequalitas cognoscibilitatis et cognitionis, quae supponit aequalitatem naturae seu identitatem naturae divinae.

«Nemo novit Filium nisi Pater», sic Filius superat omnem cognitionem naturalem creatam et igitur non nisi a Deo naturaliter cognoscitur. Sic est Deus. Huic textui addi possunt omnes alii Synopticorum quibus manifestatur divinitas Christi, in Apologetica et in tractatu de Incarnatione. Sic breviter colligi possunt.

I. - *Jesus* secundum suum proprium testimonium, *est major omni creatura*, major Jona, Salomone, David, qui vocat eum Dominum, major Moyse et Elia, qui juxta ipsum die transfigurationis apparuerunt, major Joanne Baptista, imo major angelis quia «angeli ministrabant illi» (Marc. I, 13) et dicit: «Mittet Filius hominis angelos suos» tanquam ministros suos (Matth. XIII, 41).

II. - Loquitur *ut supremus legislator* complens ac perficiens legem divinam, in sermone in monte, Matth. X, 21-48.

III. - Sibi vindicat privilegium *remittendi peccata*, quod est privilegium divinum juxta Judaeos. Cfr. Matth. IX, 2.

IV. - Sibi tribuit jus judicandi vivos et mortuos, eosque resuscitandi, Marc. XIV, 62; VIII, 38; XIII, 26.

V. - *Promittit mittere Sp. Sanctum*, quo igitur non est inferior, Luc. XXIV, 49, et accipit adorationem quam rejiciunt Apostoli Matth. VIII, 2; XXVIII, 9, 17.

VI. - Declaratur a S. Petro *Filius Dei vivi*. Matth. XVI, 16.

VII. - In parabola de vinitoribus homicidis, *Filius Domini vineae* dicitur.

In hac enim parabola (Marc. XII, 1-12, item Matth. et Luc.) dicitur quod Dominus vineae misit ad agricolas prius servos suos quos occiderunt: «Adhuc ergo unum habens filium carissimum et illum misit ad eos novissimum... Et

agricolae apprehendentes eum, occiderunt». Et dicitur apud Marc. XII, 12, de pharisaeis hanc parabolam audientibus: «Et quaerebant eum tenere; et timuerunt turbam; cognoverunt enim quoniam ad eos parabolam hanc dixerit». Ex his omnibus textibus Synopticorum constat quod declarationes Jesu de sua eminenti dignitate transcendunt simplicem messianitatem et exprimunt filiationem divinam Christo omnino propriam, quae constituit Christum super omnes creaturas, aequalem Deo, et ipsum Deum, quamvis a Patre distinctum: «Nemo novit Filium, nisi Pater».

In praedicatione et epistolis Apostolorum adhuc magis explicite declaratur divinitas Christi Filii Dei.

In Actibus Apostolorum III, 13, 15, S. Petrus ait: «Deus glorificavit *Filium suum Jesum*, quem vos quidem tradidistis... *Auctorem vitae* interfecistis».

Auctor autem vitae non est nisi Deus. Item in Actibus Apostolorum, IV, 12, Petrus ait: «Non est in alio aliquo salus, nec aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri», id est Jesus est Salvator mundi, auctor gratiae et salutis. De nullo propheta et nullo Angelo hoc dictum est. Item Actibus Ap. V, 31: «Hunc principem et salvatorem Deus exaltavit dextera sua ad dandam poenitentiam Israeli, et remissionem peccatorum». Solus autem Deus est Salvator, peccata remittens. Item XV, 10.

Pariter pluries Jesus vocatur a Petro «Dominus omnium, constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum». Act. X, 36, 42.

Cum autem hi sermones Petri facti sunt subito post Pentecosten, dicendum est contra rationalistas, quod non fuit tempus sufficiens ad processum idealisationis, quo transformata fuisset primitiva praedicatio ipsius Christi. Sed est confirmatio a Spiritu Sancto eorum quae ab ipso Christo dicta erant de sua filiatione divina.

Notandum est quod integer liber Actuum Apostolorum tribuitur S. Lucae, S. Pauli socio, non solum ab omnibus criticis catholicis et a protestantibus conservatoribus, sed etiam a multis rationalistis ut Renan, Reuss, Harnack. Probabilis Actus Ap. scripti sunt circa 63-64 ann. saltem ante 70 an. Harnack dicit 78-83, aut forte 60-70 (*Die Apostelgesch.* 1908, p. 221).

In S. Pauli Epistolis sunt praesertim sequentia testimonia de divinitate Filii, distincti a Patre, et haec testimonia eo majoris valoris sunt, quo S. Paulus ab anno 53 loquitur de divinitate Christi tanquam de dogmate jam recepto, in variis Ecclesiis, antequam fuerit tempus sufficiens ad idealisationis processum.

I. - S. Paulus loquitur de Filio Dei in *sensu omnino proprio*, scilicet Filii unigeniti. Rom. VIII, 3: «Deus *Filium suum* misit in similitudinem carnis peccati»; Rom. VIII, 32: «*Proprio Filio suo* non pepercit, sed pronobis omnibus tradidit illum»; Gal. IV, 5: «Misit Deus *Filium suum*... ut nos redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus», in quo textu distinguuntur clare filii adoptivi a proprio Filio; et proprius Filius apparet ut Salvator omnium.

II. - Paulus affirmat *praexistentiam aeternam Filii Dei* ante Incarnationem. Col. I, 12-17: «Gratias agamus Deo qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum *Filii dilectionis suae*, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum. Qui est imago Dei invisibilis, *primo-*

genitus omnis creaturae (natus ante omnem creaturam), *quoniam in ipso condita sunt universa in caelo et in terra; visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt; et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant*. Haec autem attributa soli Deo competunt, et simul Filius Dei distinguitur a Patre. Ibidem paulo infra dicitur: «*In ipso complacuit* (Deo Patri) *omnem plenitudinem habitare*, et per eum reconciliare omnia in ipsum». Unde in hoc Filius Dei aperte dicitur et Creator et Salvator.

Item ad Col. II, 9-10: «*In ipso Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Et estis in illo repleti qui est caput omnis principatus et potestatis». Item Phil. II, 5-7: S. Paulus exhortans ad humilitatem, quasi obiter dicit haec sublimia: «Hoc enim sentite in vobis, quod in Christo Jesu, qui *cum in forma Dei esset*, non rapinam arbitratus est *esse se aequalem Deo*; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo». In hac locutione: «cum in forma Dei esset» ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ, vox μορφῇ, id est forma, significat essentiam seu naturam Dei, ut confirmatur ex his quae sequuntur, scilicet: «*esse se aequalem Deo*». Dari nequit clarior affirmatio praeexistentiae gloriae Filii Dei ante Incarnationem.

Pariter ad Rom. IX, 3-5: «Optabam... anathema esse a Christo pro fratribus meis... ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen». Est controversia: utrum sit virgula an punctum, ante ultima verba «qui est...». Multi critici, etiam liberales, admittunt virgulam, sic haec verba ad ipsum Christum referuntur.

Denique in *Ep. ad Hebraeos* I, 2-3: «Diebus istis Deus locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, *per quem fecit et saecula*. Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis».

In hoc textu, Filius Dei, distinctus a Patre, declaratur creator, conservator, salvator: «portans omnia verbo virtutis suae». In eadem Epistola, Filius Dei declaratur superior Moyse et angelis, mediator et pontifex in aeternum.

Et sic loquens S. Paulus intendebat affirmare, non quid novi, sed id quod jam credebatur a fidelibus in diversis ecclesiis. Unde non fuit tempus sufficiens ad progressivam idealisationem primitivae praedicationis.

In Evangelio sec. Joannem tandem, divinitas Christi et distinctio Filii a Patre ita clare affirmatur, ut rationalistae ipsi id fateri debuerint; sed dixerunt hoc Evangelium, scriptum contra negantes divinitatem Christi, compositum fuisse solum in saeculo II. Renan dicit anno 125, Holtzmann inter 100-133. Sed recentiores rationalistae debuerunt agnoscere IV Evangelium compositum fuisse in fine I saeculi: B. Weiss, an. 90. Harnack inter 80-110.

Insuper theoria processus idealisationis, ut dictum est, excluditur ex hoc quod S. Paulus circa ann. 54, 58 clare jam loquitur de praeexistentia aeterna Filii Dei.

Quoad expositionem textuum quarti Evangelii, prius citari possunt ipsa verba Domini quae in eo referuntur, et postea verba Joannis Evangelistae in Prologo: sic servatur progressus ipsius revelationis. Verba Domini de sua divi-

nitatem et distinctionem a Patre sunt sequentia: V, 18-26: «Judaei quaerebant eum interficere, quia... patrem suum dicebat Deum, *aequalem se faciens Deo*... Respondit eis Jesus: ... non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem: *quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit*... Sicut enim Pater suscitavit mortuos et vivificavit... sic et Filius quos vult vivificat. Neque enim Pater judicat quemquam, sed *omne iudicium dedit Filio*, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem... Sicut enim Pater habet vitam in semetipso; sic dedit et Filio habere vitam in semetipso». Hoc adhuc clarius enuntiatur infra. In hoc textu tribuuntur Filio eadem opera Dei ad extra ac Patri, speciatim sanctificatio animarum et miracula; horum autem solus Deus est auctor.

VI, 46: «Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem»; VIII, 23: «Vos de deorsum estis, ego de supernis sum. Vos de mundo hoc estis; ego non sum de hoc mundo». VIII, 42: «*Ego enim ex Deo processi et veni*», scilicet processi ab aeterno et veni in tempore. VIII, 58: «Amen, amen dico vobis: *antequam Abraham fieret, ego sum*», est clara affirmatio praeexistentiae personae filii Dei. X, 30: «Ego et Pater unum sumus». Tunc Judaei sustulerunt lapides ut lapidarent eum.

X, 15: «Sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem» ubi affirmatur aequalitas cognitionis et naturae, sicut apud Matthaeum XI, 27: «Nemo novit Filium nisi Pater». XIV, 6: «*Ego sum via et veritas et vita*», id est non solum habeo veritatem et vitam, sed ego sum veritas et vita, cum autem verum et ens convertuntur, ille solus est ipsa veritas qui est ipsum Ens per essentiam seu Esse subsistens. Haec est profunda significatio verbi *est*, prout distinguitur a verbo *habere*. «Ego sum veritas et vita». Ille solus potest hoc dicere qui dixit: «*Ego sum qui sum*».

XVI, 15: «*Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt*: propterea dixi, quia (Spiritus veritatis) *de meo accipiet et annuntiabit vobis*». In quo textu satis clare enuntiatur quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et a Filio.

XVII, 5, 24: «Nunc clarifica me tu, Pater, apud te ipsum, *claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te*... quia dilexisti me ante constitutionem mundi».

Denique revelatio plene enuntiatur per modum synthesis in prologo Sancti Joannis: praesertim in quatuor prioribus versibus: «*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*. Hoc erat in principio apud Deum. *Omnia per Ipsum facta sunt* et sine ipso factum est nihil quod factum est. In Ipso vita erat et vita erat lux hominum». Cfr. Commentarium S. Augustini, Thomae, Maldonat, Calmes, Vosté: *Studia Joannea*, Romae 1930, p. 29-100, J. Lebreton: *Les origines du dogme de la Trinité*, ed. 6, 1927. In his versibus clare exhibentur duae veritates fundamentales: I. - Distinctio Verbi a Patre. II. - Consubstantialitas Verbi cum Patre. Ex quibus duabus veritatibus aliae in hoc prologo sequuntur.

I. - *Distinctio Verbi a Patre* enuntiatur dum dicitur: «Verbum erat apud Deum» ut communiter notatur, nemo recte dicitur esse apud semetipsum, difficultas tamen fieri posset ex hoc quod nondum clare constat Verbum esse personam, sed posse concipi ut verbum nostrae mentis quod est in intellectu nostro

et apud ipsum. Haec vero difficultas tollitur ex his quae sequuntur de Verbo, praesertim ex hoc quod dicitur v. 14: «*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi *unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*»; et v. 18: «*Deum nemo vidit unquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*».

Ex his versibus constat quod Verbum de quo est sermo in versu primo est Filius unigenitus, qui incarnatus est, et qui erat prius *in sinu Patris* seu *apud Deum*, ut dictum est in versu 1^o. Ex his evidenter colligitur distinctio realis inter Patrem et Filium unigenitum. Nam ante considerationem mentis nostrae, Pater non est Filius, generans non se ipsum generat. Pater et Filius sunt, ut dictum est, nomina proprie personalia, non vero nomina impersonalia ut veritas, bonitas, intelligentia, quae designant ipsa attributa divinae naturae. Igitur jam ante considerationem mentis nostrae, verum est dicere: Pater non est Filius.

E contrario, ut communiter notant theologi non potest dici: ante considerationem mentis, essentia Dei non est ejus intelligentia, nam Dei essentia est ipsum esse subsistens et ipsum intelligere subsistens, nulla est distinctio realis in Deo inter essentiam et esse, nec inter essentiam, facultatem et operationem. Unde falsa est haec propositio: Deus non est suum esse (Ego sum qui sum); item haec: Deus non est suum intelligere, dum e contrario secundum Revelationem, vera est haec propositio: Deus Pater non est Filius; generans non a se ipso generatur. Si autem Pater ante considerationem mentis nostrae non est Filius, ab eo realiter distinguitur.

II. - *Consubstantialitas Verbi cum Patre* exprimitur in eodem primo versu dum dicitur «*et Deus erat Verbum*». Ut communiter notatur, v. g. a S. Thoma in Commentario in Joan. in hac propositione Verbum, ὁ λόγος, ponitur ex parte subjecti, et Deus ex parte praedicati. Hoc constat dupliciter, tum ex connexione sermonis ubi enuntiantur ea quae praedicantur de Verbo, tum ex articulo ὁ, qui Verbum praecedit: ὁ λόγος.

Insuper in hac propositione praedicatum *Deus* retinet suam propriam significationem, ut patet ex parallelismo: «*Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*»; item in v. 2: «*Hoc erat in principio apud Deum*». Scilicet: ter nomen *Deus* accipitur sec. propriam significationem, id est designat non Deum per participationem, sed ipsum verum Deum.

Unde sensus est: Verbum non minus Deus est ac ille apud quem fuit a principio. Sic habetur perfecta aequalitas Verbi cum Patre, et insuper, cum natura divina simplicissima et infinita non possit multiplicari, cum non possint esse plures Dei ut jam clare ex A. T. et etiam ex philosophia constat, habetur consubstantialitas, quae magis explicite enuntiatur postea in Conc. Nicaeno.

Initio versus 1ⁱ, verba «*in principio*» prius significant ante creationem mundi, ut constat ex sequentibus, et consequenter significant etiam ab aeterno, cum enim Deus sit aeternus, immutabilis, ante creationem nulla fuit mutatio.

Aliae veritates sequuntur in hoc prologo ex duabus prioribus, scilicet:

III. - *Verbum simul cum Patre est creator*. Cfr. v. 3: «*Omnia per Ipsum facta sunt*, et sine Ipso factum est nihil quod factum est». Id est: nihil omnino factum est sine ipso Verbo. Id sequitur ex hoc quod Verbum est Deus.

IV. - *Verbum est Auctor vitae tum naturalis, tum supernaturalis*. Cfr. v. 4: «*In Ipso vita erat*» sic est Auctor vitae aeque ac Pater, cum sit Deus. Hoc dixerat Jesus apud Joannem V, 26: «*Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*», scilicet est vita per essentiam ac subsistens, causa vitae per participationem, sicut dum dixit: «*Ego sum vita*». Imo apparet quod Verbum est Auctor vitae supernaturalis ex his verbis v. 4: «*et vita erat lux hominum*» quod explicatur in v. 9: «*erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*». Hoc clarius adhuc apparet ex sequentibus, praesertim v. 18: «*Deus nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*» et infra in Ev. sec. Joan. III, 16, verba Domini ad Nicodemum: «*sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*».

S. Thomas in suo Commentario Prologi versu 4: «*Et vita erat lux hominum*» dicit: «*potest dupliciter exponi; uno modo secundum influxum cognitionis naturalis, et alio modo sec. communicationem gratiae. Et praesertim secundo modo intelligendum est, ex sequentibus, scilicet: Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt... Joannes venit ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum*», scilicet crederent ut oportet ad salutem.

V. - *Verbum est autem nostrae redemptionis auctor*. Cfr. v. 12: «*quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*», id est per ipsum filii Dei adoptivi efficimur, ut dixerat S. Paulus. Ephes. I, 5: «*Deus qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum*»; ad Galat. IV, 5 «*ut adoptionem filiorum reciperemus*».

Unde ex hoc prologo quinque veritates enuntiantur, scilicet: Verbum seu Filius unigenitus est: I^o distinctus a Patre; II^o aequalis ac consubstantialis Patri; III^o creator; IV^o auctor vitae tum naturalis tum supernaturalis; V^o redemptor seu salutis auctor. Sic manifestatur ejus divinitas.

Objectio rationalistarum et liberalium: Haec doctrina de Verbo, *logos*, videtur provenire a Philone, judaeo alexandrino, nato an. 20 ante Christum, qui conatus est conciliare monotheismum Judaeorum cum neo-platonismo Alexandriae vigente. Philo ex revelatione V. T. admittit existentiam unius Dei personalis et providentis, sed cum graecis philosophis Alexandriae tenet quod Deus altissimus non potest producere infimum mundum nisi per aliquod ens intermedium, quod vocat *logon*. Sed Philo, ut judaeus alexandrinus, vult conciliare contradictoria, scilicet monotheismum et creationem liberam cum doctrina pantheistica de emanatione necessaria. Unde quandoque considerat *logon* sub aspectu neo-platonico et tunc loquitur de eo tanquam de ente intermedio, quandoque vero *logon* considerat sec. Revelationem V. T. et monotheismum, et tunc potius de eo loquitur tanquam de attributo divino.

Resp.: Ad hanc difficultatem communiter respondent catholici: Magna est differentia inter Logon Philonis et Logon Joannis: Logos enim Joannis nec est ens infra Deum, nec simplex Dei attributum; sed est proprie *Filius Dei Patris* — et simul Deus, creator, ac redemptor secundum sensum proprium. Logos autem Philonis nullo modo est redemptor. — Doctrina Joannis igitur non procedit a Philone sed a praedicatione Christi, ab ipso exposita, et eodem modo ab aliis Apostolis intellecta, ut constat ex sermonibus S. Petri et ex Epistolis S. Pauli.

S. Joannes Evangelista potuit etiam invenire adumbrationem hujusce mysterii in V. T., ut infra dicitur, praesertim in libro Sapientiae VII, 25-27: «Sapientia emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit, candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis». Item ad Hebr. I, 1.

Quoad materialitatem vocis *Logos*, S. Joannes potuit eam habere ex ipsa Revelatione, sed non repugnat, immo verisimile est juxta plures, quod S. Joannes accepit hanc vocem indirecte a Philone, nam quando Evangelista scribebat in Epheso, ibi praedicabat Apollo, qui valde versatus erat in philosophia alexandrina. Insuper probabile est quod primi haeretici abutebantur nomine *Logos* ad designandum ens medium inter supremum Deum et mundum. Sic S. Joannes Ev. assumpsisset hanc vocem ad excludendam omnem falsam ejus interpretationem. Revera dixit: «Deus erat Verbum», scil.: «Verbum *Logos* erat Deus». Cfr. Knaubenbauer, Calmes, Sales., etc.

Addendum est quod *Logos* S. Joannis nullam affinitatem habet cum *doctrina Plotini*, qui saec. III in suo emanatismo pantheistico admisit tres hypostases subordinatas, omnino inaequales. Juxta Plotinum 1^o est *Unum - Bonum*, quod correspondet Ideae Boni Platonis; 2^o est *prima Intelligentia*, *Logos*, procedens, non per creationem liberam, sed per emanationem necessariam a supremo Bono, sed est eo inferior. Hic *Logos* sec. Plotinum correspondet Deo Aristotelis qui est «*νόσις νοήσεως νόσις*». In hac prima intelligentia Plotinus vult invenire dualitatem subjecti et objecti cogniti, nec non multitudinem idearum de ipsis rebus producendis; 3^o est *anima mundi*, quae correspondet Deo stoicorum et ex qua procedunt modo pantheistico, secundum emanationem rationes seminales omnium rerum, *λόγοι σπερματικοί*.

Manifesta est differentia inter has hypostases Plotini et Trinitatem christianae revelationis. Nam hae tres hypostases sunt omnino inaequales, et insuper in hoc emanatismo pantheistico multitudo rerum procedit ab Uno supremo, non per liberrimam creationem, sed per necessitatem naturae seu per necessariam emanationem. Sic in hac doctrina sicut in omni pantheismo, negatur ordo supernaturalis vitae gratiae; nam jam natura nostra est participatio divinae naturae, et non potest elevari ad superiorem ordinem, sed solum perfici in suo proprio ordine; jam ratio humana est semen vitae aeternae.

Denique doctrina de Verbo proposita in Evangelio secundum Joannem nullam similitudinem habet cum Trinitate Indianorum, quae vocatur *Trimourti*, secundum quam est 1^o *Deus productor rerum*: Brahma; 2^o *Deus destructor*, seu vis destructiva: Siva; et 3^o *Deus conservator* aut vis conservativa: Vichnou, qui non semel sed pluries incarnatus est ad defensionem bonorum (cfr. *Christus*, p. 244, 250, 256).

Manifestae sunt differentiae: 1) in Trinitate a Christo revelata, nulla persona divina vocari potest Deus destructor: haec notio est expressio pessimismi et fatalismi Indianorum. 2) Insuper in Trinitate Indianorum, tres denominationes Dei productoris, destructoris, conservatoris sumuntur per respectum ad res hujus mundi, et videntur esse potius tres aspectus ejusdem potentiae supremae, nam pluries affirmatur quod in Deo non est distinctio nisi secundum apparentiam. 3) Denique haec religio non transcendit pantheismum et non servat notionem liberrimae creationis.

Testimonia specialia de Spiritu Sancto.

I) **In Synopticis**: minus frequenter nominatur Spiritus S. quam Filius Dei, quia non incarnatus est; et quandoque in Sacra Scriptura haec expressio «*Spiritus Dei*» non clare designat specialem personam. Attamen, ut jam notavimus colligendo testimonia circa tres personas simul in Synopticis, Spiritus S. clare apparet ut persona divina et distincta ab aliis in *formula baptismi*, apud Mt. XXVIII, 19 et Mc. XVI, 13, nam in hac formula Pater et Filius sunt nomina personalia, ergo pariter tertius terminus debet etiam designare personam divinam et distinctam. Hoc apparet etiam, ut diximus, quamvis minus clare, ex verbis Gabrielis Arch. die Annuntiationis: «*Spiritus Dei superveniet in te...*». Lc. IX, 30 et in solenni theophania, statim post Christi baptismum, dum dicitur apud Mt. III, 17; Lc. IX, 34, Jesus «*vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se*».

His positis, clarius apparet valor testimoniorum Synopticorum circa Spiritum S. in speciali. Cfr. F. Ceuppens, *Theol. biblica, De SS. Trinitate*, p. 95-97; 108-110; 147, 166, 228. Auctor distinguit textus in quibus ex contextu constat sermonem esse de tertia persona SS. Trinitatis, a textibus in quibus agitur potius de virtute divina, non explicite de tertia persona.

Apud Lc. I, 15, 41, 67, Joannes B., Elisabeth, Zacharias dicuntur *Spiritu Sancto repleti*.

Item apud Lc. I, 26, dicitur quod Simeon propheticum responsum acceperat a *Spiritu Sancto*, et venit in *Spiritu* in templum.

Pariter apud Mt. III, 11, Joannes B. annuntiat excellentius baptismum in *Spiritu Sancto* conferendum (item apud Mc. et Lc.). Similiter apud Mt. IV, 1 dicitur: «*Jesus ductus est in desertum a Spiritu*» (item apud Mc. et Lc.).

Deinde apud Mt. XII, 32, Jesus dicit: «*Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum non remittetur ei...*». P. Ceuppens, *op. cit.*, pag. 97 dicit tamen: Opinamur quod inspecto contextu, Spiritus S. hic de tertia persona SS. Trinitatis explicari nequit.

Denique in Synopticis, Mt. X, 20, Jesus annuntians Apostolis proximam persecutionem dicit eis: «*Dabitur vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*». Ille qui loquitur est persona et non solum attributum divinum. Haec promissio plene adimpletur *missione Spiritus Sancti* tertiae personae SS. Trinitatis, super discipulos in die Pentecostes, Act. II, 1, 4.

Sic jam ex Synopticis Spiritus S. apparet ut persona divina distincta, cui tribuuntur divina opera, praesertim prophetia (ut prophetia Simeonis) et sanctificatio animarum (ut sanctificatio Joannis B. et Elisabeth). — Hoc magis ac magis apparet in Act. Apost. et in Epist. S. Pauli.

II) **In Actibus Apostolorum**, Spiritus S. loquitur ut persona quae homines sanctificat, quae olim inspiravit prophetas et nunc inspirat Apostolos, eosque dirigit ac regit et constituit episcopos. Sic dicitur in Act. XIII, 1-4: «*Erant in ecclesia quae erat Antiochiae, prophetae et doctores... dixit illis Spiritus S.: Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos...* Et ipsi

quidem *missi a Spiritu S.*, abierunt Seleuciam et inde navigaverunt Cyprum». Item Act. XX, 28: «*Spiritus S. posuit episcopos regere ecclesiam Dei*». Item c. XIX, 2. Ibidem XX, 22, S. Paulus ait: «Et nunc ecce *alligatus ego Spiritu*, vado Jerusalem, quae in ea ventura sint mihi ignorans; nisi quod *Spiritus S.* per omnes civitates mihi protestatur, dicens quoniam vincula et tribulationes Jerosolymis me manent». Item Act. I, 16, S. Petrus ait: «Viri fratres, oportet implere Scripturam quam praedixit Spiritus S. per os David de Juda». In his omnibus Spiritus S. apparet ut persona. Item Act. V, 3, 4, S. Petrus dicit mentiri Spiritui S. esse mentiri Deo: «Anania, cur tentavit Satanias cor tuum mentiri te Spiritui Sancto?... Non es mentitus hominibus, sed Deo».

Praesertim denique ex Act. citandum est totum caput II de effusione Spiritus S. in discipulos, die Pentecostes, v. 4: «Repleti sunt omnes Spiritu S. et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus S. dabat eloqui illis». In hoc textu sicut in aliis praedictis Spiritus S. apparet ut persona divina, nam solus Deus potest esse sanctificator animarum.

F. Ceuppens, *op. cit.*, p. 109, tenet quod ex quibusdam textibus Act. Ap. ubi est sermo de Spiritu S. character ejus personalis deduci nequit, v. g. I, 5, 8; II, 4, 41; VIII, 12; IX, 7. Sed juxta ipsum ut persona explicite manifestatur in sequentibus: II, 4: «Repleti sunt omnes Spiritu S. et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus S. dabat eloqui illis». Tunc enim verificatur promissio Christi de persona Spiritus S. mittenda. Item dum dicitur quod Spiritus S. regit Apostolos, V, 3, 9. Item XV, 28: «Visum est Spiritui Sancto et nobis»; XIII, 2: Spiritus Sanctus elegit Saulum et Barnabam; XVI, 7: illos impedit ne in Bithyniam vadant; XX, 22-23: praedicit passiones quae Paulum exspectant; XX, 28: «posuit illos episcopos regere ecclesiam Dei».

III) In Ep. S. Pauli pariter in multis textibus constat Spiritum S. esse personam distinctam, et esse verum Deum.

Manifestatur enim ut persona, ex eo quod attribuuntur illi proprietates et actiones quae nonnisi ad aliquam personam pertinent et non ad attributum divinum. Etenim ei tribuitur intellectus. «Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei» I Cor. II, 10. Similiter ei tribuitur voluntas et operatio, in I Cor. XII, 11: «Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult». Gratiae gratis datae, ut prophetia, sermo sapientiae dicuntur ab eo conferri.

Haec autem persona est verus Deus, nam tribuitur ei omniscientia circa res divinas, I Cor. II, 10: «Spiritus omnia scrutatur, (idest perfecte comprehendit) etiam profunda Dei». Item solus Deus potest infallibiliter cognoscere futura libera et ea manifestare prophetis. Pariter ei assignatur opus regenerationis et sanctificationis, quod est proprium Deo tanquam deificatio, cfr. I Cor. VI, 11: «Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis in nomine D. N. J. C. et in Spiritu Dei nostri».

Denique sec. S. Paulum Spiritui S. habitanti in anima justa debetur cultus latriae, cfr. I Cor., VI, 19: «An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus S. qui in vobis est?». Templum autem scil. Deo aedificatur. Propterea S. Paulus ibid. addit v. 20: «Glorificate et portate Deum in corpore vestro». Ceuppens, *op. cit.*, pag. 150 dicit: «horum textuum quidam, si separatim sumantur, forsan de personificatione poetica intelligi possent, sicut supra de

sapientia diximus; attamen ad plenum sensum horum textuum capiendum juxtaponendi sunt formulis trinitariis quas apud S. Paulum invenimus in quibus Spiritus Sanctus in eadem linea cum Patre et Filio ponitur».

IV) Apud Joannem Spiritus Sanctus clare apparet ut persona divina ab aliis distincta in cap. XIV, 16, 26, supra citato, agendo de tribus personis simul: «Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis... Paraclitus autem Spiritus Sanctus (τὸ πνεῦμα), quem mittet Pater in nomine meo, ille (ἐκεῖνος) vos docebit omnia». P. Lebreton, *op. cit.*, pag. 423, circa promissionem Spiritus Sancti quae refertur in c. XIV, 26, notat: «Malgré la proximité du nom neutre τὸ πνεῦμα, S. Jean se sert toujours du pronom masculin ἐκεῖνος pour designer le Saint Esprit... Il perd de vue le terme grammatical qu'il a choisi, et ne voit que la personne qu'il décrit». Nemo mittit seipsum, unde Spiritus Sanctus missus distinguitur a Patre mittente et a Filio qui rogat Patrem ut Spiritus S. mittatur, quia jam Filius missus est per Incarnationem. Ibi etiam Spiritus Sanctus vocatur Spiritus veritatis (XV, 26) ut fons veritatis. Et ei tribuitur omnis scientia perfecta necessaria ad Apostolos illuminandos, et sanctitas perfecta necessaria ad sanctificationem animarum. Cfr. c. XVI, 13: «Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem». In his omnibus Spiritus Sanctus apparet ut persona divina.

Concludendum est igitur quod in libris N. T. explicite revelatur mysterium unius Dei in tribus personis distinctis, perfecte aequalibus. Haec doctrina omnino differt a conceptione pantheistica stoicorum de Logo, qui est anima mundi; a neoplatonismo, cujus logos est secunda hypostasis infra Unum-Bonum; et a philonismo, juxta quem logos est aut creatura aut merum Dei attributum, prout Philo loquitur quandoque ut neoplatonicus et quandoque ut judaeus. Ex hoc apparet quod doctrina Christi non mutuata fuit a graecis philosophis, sed est explicita manifestatio veritatis altioris, quae modo confuso jam in V. T. diversimode exprimebatur, ut statim dicendum est.

Objectiones. Antea notandum est, quod Ariani et postea Sociniani citaverunt quosdam textus N. T. ad negandam divinitatem Filii et Spiritus Sancti, v. g. Joan. XIV, 28: «Vado ad Patrem, quia Pater major me est». — Ad hoc respondetur: ire ad Patrem non convenit Christo secundum divinam naturam, secundum quam semper est in Patre.

Inst.: I Cor. XV, 28 legitur: «Cum antea subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia».

Resp.: Ibi S. Paulus loquitur de resurrectione Christi, quae ipsi convenit ut est homo.

Inst.: Apud Matth. XXIV, 36 dicitur: «De die illa [judicii] nemo scit, neque angeli caelorum, nisi solus Pater».

Resp.: S. Thomas III, q. X, a. 2 ad 1^m: S. Chrysostomus et plures alii Patres dixerunt testimonium illud esse intelligendum de Christo ut homine, qui ut talis dicitur ignorasse diem judicii, non quia absolute ignoravit; dicit enim Petrus apud Joan. XXI, 17: «Domine, tu omnia nosti»; sed quia ignoravit nobis, id est «nescivit ut illum nobis revelaret». Cfr. Denz. 248 s. Gregorius M. contra Agnoetas.

Inst.: In I Thess. V, 19 legitur: « Spiritum nolite extinguere ».

Resp.: Hoc est dicere: non impedit manifestaciones ejus, ut sunt prophetia, donum linguarum, et nolite resistere gratiae.

Inst.: Spiritus alicujus non est persona ab eo distincta, atqui Spiritus Sanctus saepe vocatur Spiritus Dei. Ergo.

Respondetur communiter. Dist. maj.: Si vox spiritus sumatur pro alicujus essentia vel parte essentiae, aut pro modo judicandi, concedo; secus, nego.

Sic vg. « spiritus angeli » designat totam ejus essentiam et « spiritus hominis » designat animam ejus, aut ejus modum judicandi. Aliquando vero sumitur pro persona distincta ab eo cujus dicitur spiritus, v. g. in Apoc. III Angeli dicuntur « spiritus Dei ». Ergo non repugnat quod « Spiritus Dei » significet personam distinctam; et ex contextu pluries constat quod ita est, v. g. dum dicitur « Pater mittet Spiritum suum » et dum hic Spiritus vocatur alius Paracletus, distinguitur etiam a Filio.

* * *

An Trinitatis mysterium quodammodo enuntietur in Veteri Testamento.

Confuse quidem in eo exprimitur; citandi sunt principales textus quorum significatio magis intelligitur post revelationem N. T.

I) *Innuitur quaedam pluralitas in unico Deo*, dupliciter in quibusdam verbis Domini et in Theophaniis.

In verbis Domini quae videntur exprimere concilium inter plures personas in Genesi I, 26: « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ». Dicitur quidem potest hoc plurale posse esse plurale majestatis. Attamen hoc videtur excludi per aliud verbum Dei ad Adamum post culpam, Genesi III, 22: « *Ecce Adam quasi unus ex nobis* »; nam ex nobis dicit plus quam simplex plurale majestatis. Citantur etiam Genesis XI, 7 verba dicta propter superbiam aedificatorum turris Babel: « *Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum* ».

Cfr. testimonia Patrum apud Petavium, I, II, c. 7 et Lebreton, *op. cit.*, pag. 441 sq. Lagrange, *Rev. biblique* 1896, pag. 387: « *Le mystère de la Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure de ce pluriel, surtout de: unus ex nobis* ».

Item mysterium Trinitatis explicat quare apud Isaiam VI, 3 Seraphim clamabant alter ad alterum: « *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus* », unde expressio Trisagion. Item in lib. Numerorum VI, 24-26 est trina invocatio Dei in formulis benedictionis.

In Theophaniis autem invenitur aliquid simile; sic, iudicio S. Augustini et S. Ambrosii Jahve dicitur apparuisse Abrahae in valle Mambre sub forma trium virorum, cfr. Genesim XVIII, 1: « *Apparuit ei Dominus... cumque elevasset oculos, apparuerunt ei tres viri, stantes prope eum; quos cum vidisset, cucurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi, et adoravit in terram* ». Hoc explicat Breviarium Romanum dicens: « *Tres vidit et unum adoravit* ». Dom. Quinquag. resp. 2. Haec est interpretatio S. Augustini et S. Ambrosii, sed quidam alii, ut S. Hilarius, aliter hunc textum intellexerunt.

Unde in praedictis verbis Dei et in Theophaniis quaedam pluralitas in Deo unico innuitur, sed non ita explicite ut Judaei potuerint eam agnoscere.

II) *Magis explicite manifestatur in prophetiis messianicis persona Messiae*:

1° Tanquam Filius Dei distinctus a Patre, et 2° tanquam Deus, 3° vocatur etiam Sapientia.

Cfr. de hac re F. Ceuppens, O. P., *De Prophetiis messianicis in A. Test.*, Romae 1935, p. 135 sq., 145 sq., 163 sq., 235 sq. et *Theologia biblica SS. Trinitatis* 1938, p. 16-42.

In Psalmum II, 7 legitur: « *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te* ». Psalmus est messianicus in sensu litterali, nam dominatio quae novo regi promittitur est dominatio universalis, super terram universam. Conceptus autem alicujus dominationis universalis est conceptus essentialiter messianicus. Ergo rex qui annuntiatur et qui hanc dominationem assumet est Messias.

Huic autem regi Messiae Jahve dicit: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Haec propositio et speciatim vox *Filius* sumi potest sive in sensu litterali proprio de Filio unigenito, sive in sensu litterali metaphorico, de Filio per adoptionem. Difficile est probare ex isto solo textu hanc propositionem sumendam esse in sensu proprio de generatione divina et aeterna Messiae, quia textus ille refert formalem constitutionem Messiae *in regem*, et ratione hujusce constitutionis unusquisque rex orientalis et praesertim unusquisque rex judaismi theocratici vocatur « *filius Dei* » in sensu metaphorico.

Ex textu igitur et contextu (apologetice) difficile est affirmare cum certitudine divinitatem Messiae, sed deducitur faciliter quod Messias erit rex universalis et quod erit modo specialissimo filius Dei.

Auctor vero Epistolae ad Heb. I, 5 sub luce novae inspirationis magis determinat sensum hujusce Ps. II, 7 dum dicit: « *Cui angelorum dixit Deus: Filius meus es tu, ego hodie genui te?* » id est: « *Filius Dei est supra angelos* ». Sic Epistola inspirata ad Heb. nos docet in quonam sensu illa filiatio specialissima Messiae sit intelligenda: non de filiatione metaphorica seu adoptiva, sed de filiatione naturali. Hoc tamen argumentum est theologicum ex N. T. desumptum. Cfr. Ceuppens, *De Prophetiis messianicis*, p. 135 sq.; 145 sq.

* * *

Ps. CIX, 1, 3: « *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis... tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus Sanctorum: ex utero ante luciferum genui te* ». Psalmus est davidicus juxta Commissionem Biblicam. David refert colloquium inter Jahve et personam quandam quam David vocat Dominum suum. Quaenam est ista persona?

1° Ut David possit eam vocare Dominum (Adonai) suum, debet esse *persona valde superior Davide*;

2° *Haec persona habet dominationem super terram universam*;

3° *Insuper haec persona est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*.

Hae autem duae ultimae qualitates in solo Messia adimplentur. Quoad vero superioritatem hujusce personae quaeritur *utrum illa superioritas Davidi sit*

superioritas secundum gradum tantum (ita ut uterque sit homo, unus tamen multo superior altero) an sit *superioritas secundum naturam*, ita ut Messia praenuntiatus non solum sit homo, sed Deus, Filius Dei unigenitus secundum naturam? Haec autem quaestio ex ipso textu et contextu explicite non solvitur saltem cum certitudine. Quandoque quidem expressio «sede a dextris meis» affertur ad divinitatem Messiae manifestandam, sed est etiam figura orientalis qua designatur aliquem ad specialem dignitatem praesertim regalem elevatum fuisse. Unde ex ipso solo textu et contextu solummodo clare deducitur quod *Messias valde superior erit Davide*; in quo autem haec superioritas consistat nondum explicite et clare dicitur. Attamen jam in saec. II a. Chr., interpretes LXX textum Davidis de superioritate secundum naturam, scil. de divinitate futuri Messiae intellexerunt, et deinde *Christus ipse* in disputationibus cum Phariseis *ex isto textu argumentatur ad divinitatem suam probandam*. Marc. XII, 36; Matth. XXII, 44; vero Luc. XX, 42-43.

Apud Matth. legitur: «Si David vocat Christum *Dominum* (dicens: Dixit Dominus Domino meo) quomodo Filius ejus est? et nemo poterat ei respondere verbum». Plenam ergo significationem hujus psalmi cognoscimus ex interpretationibus a Christo in Novo Testamento propositis. Cfr. Ceuppens, *De Prophetiis messianicis*, p. 163 sq. Ut ostendit Augustinus, *Enarr. in Psalm. II*, n. 6: «Filius meus es tu, ego hodie genui te», vox *hodie* significat ipsum nunc stans aeternitatis ubi non est praeteritum, nec futurum. Sic haec aeterna generatio Filii Dei est supra tempus. Item S. Thomas, Comm. in Ps. II, 5, ait: «ego hodie genui te» id est *aeternaliter*, non enim est nova, sed aeterna generatio...; *hodie* praesentiam signat, et quod aeternum est, semper est». Item Comm. S. Thomae in Matth. XXII, 43, circa verba Domini de psalmo CIX: «Dixit Dominus Domino meo».

* * *

Apud Isaiam IX, 6 legitur: «Parvulus natus est nobis et Filius datus est nobis et factus est principatus super humerum ejus et vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, *Deus fortis* (El Gibbor), pater futuri saeculi, princeps pacis».

Expressio El Gibbor pluries in Vet. Test. occurrit: apud Isaiam X, 21; Deut. X, 17; Jerem. XXXII, 18; Nehemiam, IX, 32, et variis his locis de Jahve dicitur; immo nunquam de creatura etiam altissima praedicatur; quapropter auctores catholici hanc expressionem secundum sensum litteralem de qualitate divina pueri explicant. Ita Condamin, Feldmann, Van Hoonacker, Lagrange, Desnoyers etc. Cfr. Ceuppens, *op. cit.*, p. 235 sq.

* * *

Ex praedictis textibus illustratur id quod postea dicitur in Libris Sapientialibus, de Sapientia. In lib. Prov. VIII, 22-31 ipsa Sapientia ait: «*Dominus possedit me* in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum... Nondum erant abyssi et ego (Sapientia) jam *concepta eram*... ante colles ego *parturiebar* ... cum eo (Deo) eram cuncta componens et delectabar, ludens coram eo omni tempore».

Hic textus illustratur sub luce Psalmi II, 7 ... «Filius meus es tu, ego hodie

genui te» et Psalmi CIX: «ex utero ante luciferum genui te». Et sic annuntiat id quod dicit S. Paulus ad Hebr. I, 3 de Filio qui est «splendor gloriae Patris et figura substantiae ejus». Revera enim in praedicto textu Proverbiorum enuntiatur quaedam distinctio personarum, dum dicitur: Deus possedit me, nemo proprie possidet seipsum: et pronomen *me* videtur designare personam, non attributum divinum, nam dicitur postea «cum eo eram cuncta componens et *delectabar*», scilicet gaudio afficiebam, hoc autem non convenit nisi personae, non attributo divino. Imo quodammodo in hoc textu enuntiatur quod principium distinctionis inter has duas personas est quod *una est genita ab alia*, genita non facta: «jam concepta eram: ante colles ego parturiebar»: et etiam exprimitur ordo processionsis, non vero inaequalitatis: «ab aeterno ordinata sum». — Unde hic textus consideratus sec. analogiam fidei, scilicet comparative cum aliis textibus anterioribus et posterioribus plura continet, quae primo aspectu non apparent. Paulatim contemplatio sensum ejus penetrat, sub luce doni intellectus. Nam textus isti possunt considerari dupliciter: aut quasi ab exteriori sub luce solius grammaticae et historiae, aut altius sub lumine infuso fidei et donorum Spiritus S. Sic penetratur verbum Dei, prout cognoscitur sub ipsa luce supernaturali sub qua scriptum est a Spiritu S. Ita hos textus legerunt SS. Patres. Item in ecclesiis nostris vitreae laminae pictae possunt dupliciter considerari, scil. aut ab exteriori et sic non discernuntur figurae in eis depictae, aut ab interiori ecclesiae, et sic sub vera luce apparet quidquid pictor manifestare voluit.

Pariter legendus est textus libri Eccli. XXIV, 3: «*Ego Sapientia ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam*. Ego feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens... In me gratia omni viae et veritatis». In hoc textu innuitur processio, dum dicitur «ex ore Altissimi prodivi»; sic Gabriel Arch. die Annuntiationis vocavit Deum Patrem *Allissimum*, et Jesum *Filium Dei Altissimi*. Item in eo textu declaratur quod Sapientia est genita non facta, dum dicitur «primogenita ante omnem creaturam». Denique origo processionsis indicatur his verbis: «Ut oriretur lumen indeficiens, in quo est gratia omnis viae et veritatis».

Objicitur quidem quod ibi dicitur 14: «Ab initio et ante saecula creata sum». Ut respondet P. Lebreton, *op. cit.*, p. 110 sq., hic versus explicandus est ex contextu, in quo, paulo antea dictum est quod Sapientia «ex ore Altissimi prodivit, primogenita ante omnem creaturam». Unde quando dicitur: «Ab initio et ante saecula creata sum» verbum *creare* sumitur generaliter pro productione rei, quo sensu dicitur latine procreare liberos. Cfr. S. Thomam IV C. G., c. 8.

Denique in lib. Sap. VII, 25-27 dicitur de Sapientia: «Vapor est virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera; et ideo nihil inquinatum in ea incurrit; *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius*... Omnia potest... in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit... Luci comparata invenitur prior. Illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia».

Sub luce praecedentium textuum hic textus valde probabiliter innuit personam a Deo Patre distinctam, eandem de qua dictum in Ps. II, 7: «Filius meus es tu, ego hodie genui te» et Ps. CIX, 1: «Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis». Sic Sapientia, ut emanatio claritatis omnipotentis Dei, jam apparet ut Deus ex Deo vero, ut lumen de lumine. Sic dicitur «candor lucis aeternae,

speculum sine macula Dei majestatis, imago bonitatis Dei», scil. imago adaequata, non imperfecta ut Angeli et homines dicuntur ad imaginem Dei creati. De ista imagine adaequata dicitur ibid.: *omnia potest*, quia ipsa est Deus, et sanctificat animas, quod soli Deo proprium est. Est igitur lux increata, immarcescibilis vel sine macula.

Unde communiter Patres comparant hunc textum cum initio Epist. ad Hebr. I, 1: «*Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio... qui cum sit splendor gloriae* (Sap. candor lucis aeternae) *et figura substantiae ejus* (Sap. speculum sine macula Dei majestatis, imago bonitatis illius), *portans omnia verbo suo* (Sap. omnia potest), *purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis* (Sap. amicos Dei et prophetas constituit)».

Unde merito dicit P. Lebreton, *op. cit.*, pag. 118, de hoc cap. VII lib. Sap.: «La sagesse n'a pas tout le relief d'une personnalité vivante... cependant c'est bien dans ce livre que nous trouvons le pressentiment le plus net du dogme chrétien, et bientôt l'interprétation authentique de l'Épître aux Hébr. y fera apparaître en pleine lumière cette théologie du Verbe que nous n'avons pu y distinguer qu'obscurément».

In hoc textu Sap. quodammodo delineatur jam a Spiritu S. id quod clarius apparebit in Prologo IV Evangelii: «In principio erat Verbum, Logos, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum».

Dum e contra Logos Philonis aut est creatura, quando loquitur ut neoplatonicus, aut est Dei attributum, quando loquitur ut judaeus.

* * *

De Spiritu S. obscure est sermo in V. T. Frequenter quidem nominatur Spiritus Dei et exhibetur ut principium vitae a quo renovatur facies terrae. Ps. CXLIV, 30, ut distributor donorum caelestium (Is. XI, 2-3), est textus classicus de donis Spiritus Sancti. Sed ejus distinctio personalis a Deo Patre vix inferri potest ex his textibus V. T. Nec mirum est quod ita sit, nam V. T. annuntiat praesertim adventum Messiae seu Filii, dum est praesertim ipse Filius in N. T. qui debet annuntiare missionem Spiritus Sancti.

Innuitur tamen haec distinctio in libro Sap. IX, 1-2, 17, ubi quodammodo tres personae enuntiantur: «Deus patrum meorum et Domine misericordiae, qui fecisti omnia *Verbo tuo*, et Sapientia tua constituisti hominem..., sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris Spiritum Sanctum tuum de Altissimis?».

Hic textus illustratur ex loco Isaiae XI, 2: «Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis et replebit eum Spiritus timoris Domini». Sic conjungendo hos duos textus V. T. jam in eis apparet quid intelligent christiani per haec verba: «Sensum tuum quis sciet ... nisi miseris Spiritum S. tuum de Altissimis?». Propterea die Pentecostes Ecclesia nunc dicit verba Ps. CIII, 30: «Emitte Spiritum tuum et creabuntur». Non mirum est quod prima lineamenta revelationis mysterii Trinitatis sint obscura; in eis aliquid hujus mysterii invenitur annuntiatum;

sed ex solo isto fonte initiali non possumus cognoscere id quod plenius revelabitur postea. Pariter in ordine naturae in fonte magni fluminis invenitur virtualiter totum flumen, sed ex sola consideratione hujusce fontis non potest cognosci quid est hoc flumen in toto suo decursu: item in anima parvuli qui postea erit magnum ingenium inveniuntur virtualiter praeclarae dotes ejus, sed nondum explicite apparent.

Conclusio. In V. T. omnia revelata de Messia, de Sapientia, de Spiritu S. nobis apparent ut prima delineamenta mysterii Trinitatis. Judaei tamen non videntur ea intellexisse, nec in unum corpus doctrinae coadunaverunt, ut constat ex scriptis rabbinorum et ex apocryphis libris. Sic saepe ita est v. g. pater et mater pueri qui postea erit homo magni ingenii nondum vident ex responsis ejus penetrationem quae postea apparebit, quando ex plenitudine ejus aetatis adultae illustrabitur id quod dicebat puer iste dum valde junior erat. Sic dicitur quod S. Thomas circa quintum annum saepe ponebat suis magistris hanc quaestionem: «Quid est Deus?» et magistri ejus non poterant praevidere quid fieret hic puer; S. vero Albertus hoc annuntiavit.

Dubium. Quaenam erat fides necessaria ad salutem in V. T. per respectum ad Deum?

Responsio habetur ex Ep. ad Hebr. XI, 5: «Sine fide impossibile est placere Deo, credere enim oportet accedentem ad Deum *quia est*, et inquirentibus se *remunerator sit*». Ut ostendit S. Thomas II-II, q. 2, a. 3, necesse semper fuit credere aliquid supra rationem, scil. non solum existentiam Dei auctoris naturae, sed etiam existentiam Dei auctoris gratiae et salutis. In hoc implicite continetur fides de Trinitate. Credere autem Trinitati explicite non fuit de necessitate salutis in V. T. Cfr. II-II, q. 2, a. 8: «Mysterium Incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus; ita etiam et mysterium Trinitatis». In hoc sensu S. Thomas dicit ibidem in argumento sed c.: «Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite», scil. saltem pro majoribus, ut erant prophetae.

Ad 1^m ibidem S. Thomas dicit: «Illa duo (prima credibilia: Deus est et remunerator est) explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes».

5. - De Traditionis testimonio circa Trinitatem.

Haec quaestio longe tractatur in historia dogmatum, solum capitalia hic notanda sunt, quoad differentiam inter testimonia ante-nicaena et testimonia post-nicaena. Haec quaestio semper agitata est in Ecclesia, et ipse S. Thomas de ea scripsit praesertim in Comm. in Prologum quarti Evangelii ubi longe loquitur de errore Origenis circa Verbum, Filium Dei, item in I, q. 34, a. 1 ad 1^m, ubi dicit: «Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium a Patre esse *in diversitate substantiae*» et Verbum in divinis dici metaphorice, non proprie. Cfr. etiam de hoc inter Commentatores S. Thomae, Gotti, Billuart, Hugon. Cfr. «Dictionnaire de Théologie Catholique», articles *Père*, XII, P. I,

c. 1188-1192 (A. Michel); *Fils de Dieu*, V, P. II, c. 2353-2476 (P. Richard); *Filioque* V, P. II, c. 2309-2347 (Palmieri); *Esprit Saint* Divinité, procession, V, P. I, c. 675-829 (Palmieri); *Procession divine*, XIII, P. I, c. 645-662 (A. Michel); *Relations et personnes divines*, XIII, P. II, c. 2135-2155 (A. Michel).

In primis dicendum est, ut constat ex testimonio Novi Testamenti, quod Ecclesia ab initio explicite credidit mysterium Trinitatis, profitendo modo concreto, Deum Patrem misisse in mundum Filium suum unigenitum et Spiritum Sanctum sanctificantem. Haec est substantia ipsius Symboli Apostolorum (Denz. 6). Nondum tamen Ecclesia ad expressionem hujus mysterii utebatur verbis abstractis naturae, personae, et Trinitatis; iamvero manifestum erat quod Pater et Filius sunt nomina personalia. Hoc notandum est alioquin confunditur alta simplicitas contemplationis, quae est supra technicitatem, cum superficiali simplicitate vulgarisationis. Quidam dicunt fidem Ecclesiae prius propositam esse modo populari et deinde modo scientifico; melius est dicere: prius proposita est modo concreto qui superat sua altitudine technicitatem abstractam aetatis posterioris. In transitu autem a cognitione quasi concreta Symboli praesertim primitivi ad cognitionem abstractam formulatam contra Arianismum in Concilio Nicaeno anno 325, apparuerunt difficultates, quae in ipso Conc. Nicaeno solvuntur. Unde duo tempora distinguuntur: ante et post Conc. Nicaenum. In hoc apparet quod homo lente abstrahit, lente pervenit ad tertium gradum abstractionis ab omni materia, et prius notiones metaphysicas modo confuso possidet, postea vero magis ac magis distincte. Denique fieri potest abusus abstractionis ut in declinatione scholasticae et sic mens elongatur nimis a concreto, a documentis revelationis et a viva contemplatione divinorum.

Testimonia ante-nicaena.

In hac periodo, *documenta quae ipsam fidem Ecclesiae exprimunt* facile conciliantur cum posterioribus definitionibus Conc. Nicaeni, quae modo magis explicite mysterium proponunt. Sed scripta plurium Patrum ante-nicaenorum quae simul cum fide philosophicas theorias miscent, recte quidem ipsam substantiam mysterii affirmant, sed ad illud *explicandum* quandoque continent locutiones minus exactas, quae Subordinationismum sapiunt, aut alias quae e contra Sabellianismum seu modalismum redolent. In hoc apparet quod evolutio dogmatis est progressiva intelligentia ejusdem veritatis, per transitum a statu confuso et concreto conceptuum ad statum distinctum.

Nec mirum est quod Patres priores usi sint expressionibus quandoque minus exactis, quia debebant haereses ad invicem contrarias refutare; et ad manifestandam realem distinctionem personarum contra modalistas, quandoque usi sunt locutionibus quae Subordinationismum sapiunt; dum ad unitatem Dei tuendam, attenuaverunt quandoque personarum distinctionem. Unde attente distinxerunt semper theologi ipsa documenta fidei ab Ecclesia proposita, in quibus traditio divina sine permixtione invenitur, et scripta Patrum plus minusve exacta quoad terminologiam philosophicam seu abstractam.

Fides ipsa antiquae Ecclesiae circa Trinitatem praecipue tripliciter manifestatur:

1° In modo baptizandi; 2° In variis Symbolis; 3° In doxologiis.

1° In modo baptizandi, nam confertur baptismus trina immersione, et sub invocatione trium personarum. Legitur enim in Didache VII, 1-3: «Sic baptizate: haec omnia postquam antea dixistis, baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in aqua viva.. Effunde in caput ter aquam in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Item Tertullianus, *Adversus Praxeam*, c. 26. Praxeas erat patripassianus, seu admittebat unam solam personam, Patrem, quem dicebat incarnatum. Ad quem respondebat Tertullianus, ibid.: «Non semel, sed ter, ad singula nomina, in personas singulas tingimur». Imo in ipso signo crucis tria mysteria exprimuntur, mysterium Trinitatis, nec non mysterium Incarnationis dicendo, dum manus descendit ad pectus: *et Filii*, et mysterium Redemptionis per ipsam formam crucis.

2° In variis Symbolis exprimitur fides de Trinitate. Ut refert S. Irenaeus, *Contra haereses*, lib. I, c. 10, n. 1, jam saeculo II, catechumeni antequam baptizarentur, legebant aut recitabant aliquam regulam fidei, seu professionem fidei in Trinitatem, scil. ut ibid. legitur: «in unum Deum, Patrem omnipotentem qui fecit caelum et terram et mare, et omnia quae in eis sunt; et in unum Jesum Christum, Filium Dei, incarnatum pro nostra salute, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei». Hoc evoluitur in posterioribus Symbolis quae referuntur apud Denzinger, n. 1 sq., 13 sq.

3° In doxologiis pariter enuntiatur fides Ecclesiae primitivae de Trinitate. Hae doxologiae in usu fuerunt a primis temporibus, imo plures sunt in Epist. S. Pauli; initio aut in fine invocant et glorificant tres personas Trinitatis, v. g. ad Eph. initio I, 1-14.

Postea constat ex *Actis martyrii S. Polycarpi*, n. 14, ed. Funk, S. Polycarpum, discipulum S. Joannis, supra rogum exclamasse: «Domine Deus omnipotens, Pater dilecti ac benedicti filii tui Jesu Christi... benedico tibi... te glorifico per sempiternum et caelestem Pontificem Jesum Christum, dilectum Filium tuum, per quem tibi cum ipso et Spiritu Sancto gloria et nunc et in futura saecula. Amen».

Jam a saeculo II in usu erat in Ecclesia doxologia minor: «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto etc.» quae remanet in Officio divino in fine cujuslibet psalmi, et etiam doxologia major: «Gloria in excelsis Deo», in quo fusius declaratur fides in Trinitatem, ad modum scil. altae contemplationis quae certo non minus disponit ad unionem intimam cum tribus Personis, quam plures tractatus scholastici de Trinitate. Saepe sacerdos celebrans missam, hanc doxologiam recitat modo mechanico, ut quid praescriptum a rubricis. Revera est alta Trinitatis contemplatio, et valde antiqua, nam in libro Pontificali (ed. Duchesne, I, 129) dicitur Papam Telesphorum (128-139) jussisse ut «Gloria in excelsis» recitaretur die Nativitatis.

Haec magna doxologia incipit per canticum Angelorum in Nativitate D. ni «Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis», postea adoratur *Deus unus*: «Adoramus te, glorificamus te», deinde «*Deus Pater* omnipotens», postea *Filius*: «Domine Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris», et denique *Spiritus Sanctus*: «Cum Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris. Amen».

Multae animae contemplativae non inveniunt majorem expressionem contemplationis hujus mysterii, quae tamen saepe mechanice recitatur, ut res jam

cognita quae non sit contemplatione digna. Haec est materialisatio cultus divini. E contra antiquitas hujusce magnae doxologiae ostendit quam maxime quod primi christiani vivebant ex fide in Trinitatem, quamvis quandoque minus exacte locuti sunt, quando voluerunt de hoc mysterio modo abstracto et philosophico tractare.

* * *

Doctrina autem Patrum ante-nicaenorum, non obstantibus quibusdam expressionibus minus exactis, quoad substantiam facile conciliatur cum posterioribus definitionibus Conc. Nicaeni. Hoc constat 1^o prout servaverunt semper doctrinam expressam in Symbolis primitivis circa Deum unum in tribus personis. Ita, inter Patres apostolicos, S. Clemens Romanus, in duabus suis epistolis ad Corinthios, XXIV, XXVI, dicit Patrem esse creatorem, Filium excellentiorem angelis, imo et Deum, et Spiritum Sanctum locutum esse per prophetas. Item S. Ignatius Martyr, in sua Epist. ad Eph. IX, 1 et ad Magnesios XIII, 1. Omnes certissime admittunt Deum unum in tribus personis. Insuper Patres ante-nicaeni, impugnando Modalismum, clare asseruerunt *realem distinctionem personarum*. Sic S. Hippolytus, *Contra Noetum*, 8, dicit: «Necesse est ut confiteatur, Patrem Deum omnipotentem, et Christum Jesum, Filium Dei, Deum factum hominem et Spiritum Sanctum; et hos esse *vere tres*».

Item Tertullianus inter 213-225, *Adversus Praxeam*, c. 2, 13, non minus clare asserit unitatem substantiae quam personarum Trinitatem. «Custodiatur, inquit, oeconomiae sacramentum (seu doctrina sacra) quae *unitatem et trinitatem* disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu... *unius autem substantiae* et *unius potestatis*, quia unus Deus, ex quo et gradus isti, et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur». Difficile est invenire proprios terminos abstractos; termini *gradus, formae, species* adhuc modo valde imperfecto distinctionem personarum abstracte exprimunt.

Denique Patres ante-nicaeni, asserentes distinctionem personarum, generaliter vitaverunt modum loquendi Subordinationismis. Quidam vero, ut Origenes, 202-254, in quendam subordinationismum propendit, docens Filium aliquo modo inferiorem esse Patri et Spiritum Filio. Cfr. Origenem in Joannem, c. II, 6 et c. XXXII, 18 PG. t. 14, 132, 821.

In hoc Origenes videtur subire influxum Philonis, deceptus est philosophia, et sic ad confutandos modalistas expressiones minus accuratas usurpavit; et de hoc reprehenditur a posterioribus: cfr. S. Thomam in Prologum Ev. sec. Joannem circa v. 1: «Et Verbum erat apud Deum».

Pariter S. Dionysius Alexandrinus, discipulus Origenis, tanto studio Modalismum impugnavit, ut a quibusdam visus sit in Subordinationismum incidere. Sed mentem suam clarius exposuit in *Apologia* quam ad S. Pontificem scripsit. Revera hi Patres aliunde recte admittebant Verbum esse genitum, non factum; Origenes dicit: Filius est aeternus et *homousios*, consubstantialis Patri. Cfr. *Selecta in Psalmos*, homil. XIII, 134. Item in Matth. XIV, 7; in Epistolam ad Hebraeos fragmenta. PG. t. 14, 1308, citata a Tanqueray, *Synopsis major*, p. 383.

Sed non semper in expressionibus suis vitaverunt terminos neoplatonicorum, qui admittebant cum subordinatione emanationem necessariam, ut quid

medium inter generationem aeternam in aequalitate naturae, et creationem liberam ex nihilo. Unde S. Dionysius Papa damnans modalistas et subordinatianos scribebat (Dz. 48-51) anno 260: «Neque admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda, neque, factionis vocabulo, dignitas ac summa magnitudo D.ni est diminuenda».

Testimonia post-nicaena.

Anno 325 Conc. Nicaenum veram Traditionem defendit contra Arium qui contendebat Patrem solum esse proprie Deum, Verbum utem esse excellentissimam omnium creaturarum ex nihilo in tempore creatarum, et Spiritum Sanctum esse pariter creaturam, Filio inferiorem. Post multas discussiones definitum est Verbum esse Patri *consubstantiale*, *homousion*; cfr. Denz. 54: «Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum hoc est ex substantia Patris, Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt *homousion*, per quem omnia facta sunt. Et in Spiritum Sanctum».

Post istam damnationem, haeretici conati sunt suum errorem dissimulare, docendo Filium esse non proprie *homousion* Patri, seu ejusdem numero essentiae, sed *homoiouion*, similem nempe in natura, ita loquebantur semi-ariani, vel, ut aiebant acaciani, *homoion*, scil. similem quoad accidentia et formam. Horum doctrinam rejecerunt S. Alexander, Ep. Alexandriae, et S. Athanasius, *Adversus Arianos orationes*, cfr. Rouet de Journel, *Ench. Patrist.*, n. 675 sq., 753, 760 sq.

Nota: quoad evolutionem dogmatis seu potius progressivam ejus intelligentiam.

Manifestum est quod definitio Concilii Nicaeni circa consubstantialitatem Verbi nihil aliud erat quam explicatio seu explicitatio propositionis Prologi S. Joannis, 1: «*Et Deus erat Verbum*» seu Verbum erat Deus. Consobstantialitas non cognita est per discursum objective illativum, ut cognoscitur nova veritas ex alia deducta, v. g. quod homo sit liber ex hoc quod est rationalis. Ad consobstantialitatem cognoscendam sufficiebat *discursus explicativus*, aut ad plus discursus subjective illativus, quo scil. mens transit non ad novam veritatem deductam, sed ostendit formulam esse aequivalentem alteri formulae simpliciori.

Discursus autem explicativus facillimus erat, scil. *Deus est unus*, et non potest multiplicari natura divina indivisibilis et infinita. Hic monotheismus ut patet est de fide, cfr. Deut. VI, 4: «Audi Israel: Dominus Deus noster *unus est*»; Deut. XXXII, 39: «Vide quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me»; Marc. XII, 29: «Jesus ait: Dominus Deus tuus, Deus unus est». Et S. Paulus I Cor. VIII, 4: «Scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus».

Monotheismo autem supposito, dicitur apud Joannem I, 1: «*Et Deus erat Verbum*» seu Verbum, id est Filius Dei unigenitus (v. 18), erat Deus, sicut Pater. Ergo Pater et Filius sunt consubstantiales, id est distinguuntur non ratione essentiae vel substantiae, sed solum ratione Paternitatis et Filiationis

oppositione relationis. Item ipse Jesus dixerat: «*Ego sum veritas et vita*». Hic discursus non pervenit ad novam veritatem deductam ex illa revelata: «*Et Verbum erat Deus*», sed eam explicat, supposito monotheismo. Ergo quidquid recenter dictum fuerit a quibusdam, consubstantialitas non est conclusio theologica per definitionem sancita.

Sed etiam aliunde sanctus Athanasius probabat consubstantialitatem discursu proprie illativo, sed ex duabus praemissis revelatis: cfr. S. Athanasium, *Contra Arianos* I, 16, 39; II, 69; *I Epist. ad Serapionem* 17 (Tixeront, *Hist. dogm.* II, 67-96). Dicebat enim: Solus Deus deificat, seu efficit deos per participationem. Atqui Verbum Dei nos deificat. Ergo est Deus; proinde est *homousios* Patri et ab eo procedit non per creationem, sed per generationem in identitate naturae.

P. Marin Sola dicit: «*Evolution homogène du dogme catholique*» t. I n. 202: «*Consubstantialitas definita in Concilio Nicaeno erat veritas revelata. Sed ubi et quomodo revelata? Erat revelata in aliis veritatibus, quae eam implicite continebant, et ex quibus per ratiocinium deducta est. Hae aliae veritates sunt istae: 1^o Jesus Christus est verus Dei Filius; 2^o In Deo non potest esse divisio substantiae sed simplex unitas*».

In hoc recedimus a P. Marin Sola et a Domino Batiffol: *consubstantialitas* non est proprie conclusio theologica, sed veritas fidei magis explicite proposita.

Revera, posita propositione revelata «*Et Deus erat Verbum*» seu «*Verbum erat Deus*», non requiritur discursus proprie seu objective *illativus* ad cognoscendam consubstantialitatem. Consubstantialitas non exprimit *aliam* veritatem, sed *eandem* modo magis explicite; sicut dum transimus ex definitione nominali hominis ad definitionem ejus realem et explicitam, scil. animal rationale. Si quidam theologi ut Bellarminus (*De Verbo Dei*, lib. III, c. 10) dixerunt: «*consubstantialitas deducta est*», deducta est *discursu explicativo*: aut etiam, ut diximus, discursu illativo *ex duabus praemissis jam revelatis*. Hoc considerandum est simul cum transitu a cognitione concreta ad abstractam. Cognitio abstracta praecontinebatur *actu implicite*, et non solum *virtualiter*, in concreta de eadem re, et transitus fit absque discursu objective illativo.

S. Athanasius ibid. eodem modo argumentabatur ad probandam divinitatem *Spiritus Sancti* contra Arianos et Macedonianos, prout Spiritus Sanctus nos sanctificat, seu divinitatis participatione nos deificat. Insuper dicebat S. Athanasius: *Pater generat necessario* simul et libenter, dum non necessario sed libere creat. Hoc explicabat dicens: Ita Pater necessario et libenter seipsum diligit, non libere. Unde sequitur *generationem esse aeternam*, cum Deus semper fuerit Pater, et pariter *spirationem esse aeternam*; alioquin nec Filius nec Spiritus Sanctus esset Deus, quia non essent aeterni... Unde concludit S. Athanasius contra Arianos: «*Nihil creatum in Trinitate inveniri potest, cum sit tota unus Deus*» (*I Ep. ad Serapionem*, 17). Post Conc. Nicaenum plura alia Concilia illud confirmaverunt contra Macedonianos negantes divinitatem Spiritus Sancti, scil. IV Conc. Romanum (an. 380) Denz. 74, et Conc. Constantinopolitanum (an. 381) Denz. 86, ubi expresse definitur Spiritum Sanctum esse verum Deum. Haec sufficiunt quoad Traditionis testimonium, nam post Conc. Nicaenum doctrina Ecclesiae absque ullo dubio clare enuntiat mysterium unius Dei in tribus personis distinctis.

6. - Quid a sancto Augustino accepit sanctus Thomas quoad intelligentiam hujusce mysterii.

Hoc apparet comparando conceptionem augustinianam SS. Trinitatis cum modo procedendi Patrum graecorum. — I. Quomodo procedebant Patres graeci. — II. Quenam difficultates remanent in conceptione Patrum graecorum. — III. Quomodo S. Augustinus solvit praedictas difficultates; convenientiae conceptionis ejus. — IV. Quenam difficultates supersunt in augustiniana conceptione: quomodo solvuntur a S. Thoma. — V. Quare praevaluit haec conceptio? — VI. Theoria Richardi a S. Victore. — VII. Conceptio S. Bonaventurae.

Sanctus Thomas in suis commentariis in Evang. sec. Matth., sec. Joan. et in epistolis S. Pauli examinavit omnes textus Novi Testamenti in quibus SS. Trinitatis mysterium explicite aut implicite enunciatur, et optime vidit quid accipiendum est a S. Augustino quoad profundam intelligentiam horum textuum. Hoc apparet ex comparatione operum S. Augustini cum scriptis Patrum graecorum.

I. Quomodo procedebant Patres graeci?

Patres graeci ad confutandum Sabellium qui negabat distinctionem realem personarum divinarum et ad refutationem Arii et Macedonii qui negabant divinitatem sive Filii sive Spiritus Sancti, *incipiebant ab affirmatione trium Personarum*, quam in Sacra Scriptura inveniebant, et deinde intendebant ostendere hanc Trinitatem personarum conciliari posse cum unitate naturae, per *consubstantialitatem* personarum, cujus notio magis ac magis explicite proposita est et definita est in Concilio Nicaeno (1).

Sic Patres graeci, praesertim S. Athanasius, ostendebant quod, secundum revelationem, Pater generat Filium ei communicando non solum participationem suae naturae, sed etiam totam suam naturam, ex quo sequitur Filium esse consubstantialem Patri et verum Deum de Deo vero. Insuper sic explicatur quod Filius Dei incarnatus potest nos redimere a servitute peccati, seu quod ejus merita habent valorem infinitum (cfr. S. Athanasium, *Adv. Arianos*, oratio III, 35 ss.). Item ostendebant Patres graeci quod secundum S. Scripturam, Spiritus S. procedens a Patre Filioque est Deus et igitur potest sanctificare animas nostras. Proinde *processiones considerabantur* potius *ut donationes, communicationes, quam ut operationes intellectus divini et divinae voluntatis*: Pater generando Filium suum ei dat naturam suam. Item Pater et Filius dant seu communicant naturam divinam Spiritui Sancto, qui ex eis procedit. Sed in hac conceptione *modus* secundum quem fit prima processio et secunda remanebat inscrutabilis (cfr. S. Athan., *Adv. Arianos*, or. III, 35-36; item S. Joan. Damasc. «*De fide orthod.*» I, 8).

Insuper Patres graeci in suis explicationibus hujusce mysterii *sequebantur*

(1) Cfr. DE REGNON, S. J., *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité* (1892-1898), p. I, 251, 11. — P. JUGIE A. A., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, p. III, p. 221 sq. — A. D'ALÈS, *De Trinitate*. — PENIDO, *Rôle de l'analogie en théol. dogm.*, 1931, p. 295. — GALTIER, *De Trinitate*, p. 164, n. 1.

ordinem Symboli Apostolorum, in quo *Pater dicitur creator, Filius salvator et Spiritus Sanctus sanctificator*. Sed in istis explicationibus a Patribus graecis propositis magnae obscuritates remanebant.

II. Quaenam sunt difficultates hujusce conceptionis Patrum graecorum?

Sunt sequentes. *Quare sint in Deo duae processiones et duae tantum? In quo prima differt a secunda, et quare ipsa sola vocatur generatio*; aliis verbis: quare Filius Dei sit unicus, et Spiritus S. sit non genitus et accipiat tamen totam divinam naturam?

Sed praesertim remanebat hoc dubium: *quare in Symbolo solus Pater vocatur creator*, dum tamen dicitur in Prologo S. Joan. de Filio seu de Verbo «omnia per ipsum facta sunt», item in epistolis S. Pauli? Insuper omnipotentia creatrix est attributum naturae divinae, et ideo est quid commune pertinens ut natura divina ad tres personas divinas. In quonam sensu igitur solus Pater in Symbolo dicitur creator, hoc non explicatur a Patribus graecis.

Necessitas solvendi hoc dubium perducit S. Augustinum et successores ejus ad theoriam appropriationis, quae nonnisi implicite invenitur apud Patres graecos. Latini dicunt: Pater dicitur creator, non quia ille solus creavit, sed per appropriationem, id est per similitudinem ad proprium, nam «potentia creatrix habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium (non a principio) in divinis» ut dicitur a S. Thoma I, q. 39, art. 8. Item sapientia habet similitudinem cum Filio in quantum est Verbum.

III. Quomodo S. Augustinus solvit praedictas difficultates? Convenientia conceptionis ejus.

Ad solutionem praedictorum dubiorum S. Augustinus multum laboravit, scribendo suum magnum opus *De Trinitate*, in XV libris; septem priores libri explicant textus biblicos ad Trinitatem relativos, et octo posteriores modo speculativo tractant de hoc mysterio, proponendo analogias quae desumuntur ex anima humana, prout ex ea procedit per intellectionem verbum mentis et etiam procedit amor, quasi inclinatio vel pondus animae ad bonum dilectum. S. Augustinus speciatim insistit in hoc, quod secundum prologum Evang. sec. Joan. *Filius procedit a Patre ut Verbum*: «et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt».

Filius, qui ibidem v. 18 dicitur «unigenitus», procedit igitur a Patre ut Verbum, non quidem ut Verbum exterius prolatum et productum, sed ut Verbum mentis divinae, nam dicitur: «Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum», seu Verbum est Deus, non vero suprema creatura producta, et «per ipsum omnia facta sunt».

Item ad Hebraeos I, 3 dicitur de Filio «qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus (scilicet Dei Patris), portansque omnia verbo virtutis suae».

Sic explicatur juxta S. Augustinum modus intimus generationis aeternae Filii unigeniti, dum Patres graeci dicebant hunc modum intimum esse inscrutabilem. Explicando verba prologi Joan., S. Augustinus ostendit quod Pater ab aeterno generat Filium suum per actum intellectualem sicut mens nostra concipit suum verbum mentale (cfr. *De Trinitate*, lib. IX: in anima sunt mens, notitia et amor, lib. X: in anima quae est ad imaginem Trinitatis, sunt memoria,

intelligentia [actu intelligens], et voluntas [actus volens]). Sic intelligitur fecunditas naturae divinae.

Sed dum verbum nostrum est solum accidens nostrae mentis, quod remanet valde imperfectum, limitatum ac proinde multiplex ad exprimendas diversas rerum naturas, Verbum divinum est quid substantiale, perfectissimum et proinde unicum, perfectissime exprimens naturam divinam et omnia quae in ea continentur: est igitur vere ut dicitur in Symbolo «lumen de lumine, Deus de Deo, Deus verus de Deo vero». Sic illustratur per analogiam verbi nostri intellectualis, scilicet per similitudines et dissimilitudines, modus intimus primae processionis.

Consequenter explicatur etiam modus intimus secundae processionis, quae apparet ut *processio amoris*. Ex anima enim nostra, quae secundum Scripturam ad imaginem Dei creata est, procedit non solum verbum sed amor; mens humana non solum concipit verum bonum, sed illud diligit. Si igitur Filius unigenitus procedit a Patre ut Verbum intellectuale, existimandum est Spiritum Sanctum ab eis procedere ut amorem.

Sic explicatur quare in Deo sunt duae processiones, duae tantum, et quisnam est modus utriusque. Attamen, S. Augustinus nondum videt quare sola prima processio vocatur *generatio*. Dicit S. Thomas I, q. 27, art. 2: «Verbum procedit per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio conjuncto, et secundum rationem *similitudinis*: quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae». Conceptio tamen nostra non meretur nomen generationis, quia in nobis verbum conceptum est solum accidens nostrae mentis, dum in Deo Verbum est substantiale prout intelligere divinum est ipsum esse subsistens. Sic Pater, producendo Verbum suum, generat Filium sibi similem, et non solum producit verbum accidentale.

S. Thomas perficit etiam doctrinam ab Augustino propositam ostendendo ibid. art. 4, *quare processio amoris non debeat dici generatio*: «quia voluntas fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam», secundum illud Augustini: «amor meus pondus meum».

In doctrina ab Augustino proposita explicatur pariter quare Spiritus Sanctus procedit non solum a Patre, sed etiam a Filio, sicut in anima nostra amor procedit non solum ab ipsa anima, sed etiam a cognitione veri boni, prout *nihil volitum nisi praecognitum*.

Ex his omnibus apparet quod S. Augustinus in suis speculationibus circa Trinitatem incipit non a tribus personis ut faciebant Patres graeci, sed potius ab unitate naturae divinae, quae jam ex sola ratione demonstratur, sicut incipit ab ipsa anima ad determinandum quaenam sunt ejus facultates et operationes superiores.

Proinde in his duabus conceptionibus difficultates sunt oppositae, scilicet in conceptione graeca difficilius est servare unitatem naturae, et in conceptione augustiniana, quae incipit ab unitate naturae, difficilius servatur distinctio personarum et ea quae sunt eis propria et appropriata. Mysterium enim est impenetrabile seu indemonstrabile. Sed per has duas conceptiones, quarum prima est magis concreta, et altera magis abstracta, mysterium consideratum est sub utroque aspectu. Et denique ex principiis abstractis melius cognoscuntur concreta prius considerata.

Proinde S. Augustinus et successores ejus facile ostendunt id quod non explicabatur a Patribus graecis, scilicet *quare non solus Pater est creator, sed etiam Filius et Spiritus Sanctus? Quia potentia creatrix est proprietates naturae divinae, quae communis est tribus personis*. Sic paulatim determinatur sensus principii traditionalis: *tres personae sunt unum principium operationis ad extra*. Hoc principium formulatur in anathematismis Damasi anno 380 (Denzinger, 77-79) et deinde magis praecise in diversis conciliis (Denz. 254, 281, 284, 421, 428). In hoc est magnus progressus quoad explicationem dogmatis.

Si igitur in Symbolo solus Pater dicitur creator, hoc non est proprie et exclusive, sed per quandam *appropriationem* prout potentia creatrix habet rationem principii ad extra sicut Pater ad intra in divinis; item Sapientia habet similitudinem cum Verbo, et sanctificatio nostra, procedens ex amore Dei erga nos, habet similitudinem cum Spiritu Sancto, qui dicitur Spiritus amoris seu amor personalis.

Ideoque, dum consubstantialitas personarum erat velut terminus ad quem speculationum Patrum graecorum qui incipiebant a tribus personis quarum nomina inveniuntur in S. Scriptura, per oppositum, S. Augustinus incipit potius ab unitate naturae divinae ad perveniendum ad tres personas, sicut incipiendo ab unitate animae determinatur operationes superiores ejus ut manifestationes vitae suae.

Sic in doctrina ab Augustino proposita et a successoribus ejus, *paulatim elucet principium quo illustratur totus tractatus De Trinitate* et quod formulatur in Concilio Florentino a. 1441 (Denzinger 703): «*In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*», scil.: ubi non est oppositio relativa inter personas, omnia sunt unum et idem quia est una numerice natura cum omnibus attributis suis (cfr. S. Aug., *De Trin.*, l. XV, c. IV, n. 5 ubi de relationibus divinis agitur).

IV. Quaenam difficultates supersunt in doctrina proposita a S. Aug. et quomodo solvuntur a S. Thoma?

In hac tamen doctrina remanent difficultates praesertim duae, scilicet: Generatio Verbi fit per modum intellectionis; atqui *tres personae divinae intelligunt*; ergo tres personae deberent generare, et ideo esset quarta persona, et sic in infinitum.

Haec difficultas solvitur per distinctionem inter intellectionem et dictionem prout *tres personae intelligunt sed solus Pater dicit Verbum*, solus quidem quia *Verbum est adaequatum* seu est perfectissima expressio naturae divinae et non aliud Verbum divinum dicendum est. Ita aliquatenus quando in schola magister docet, ille et discipuli intelligunt, sed solus magister dicit. Pariter quandoque ponitur difficillima quaestio inter plures personas, una invenit et enunciat perfectam solutionem et omnes aliae eam statim intelligunt. Haec distinctio inter intellectionem et dictionem optime proponitur a S. Thoma, I, q. 34, art. 1 ad 3^m.

Altera difficultas est quasi similis, scilicet: Secunda processio fit per modum amoris; atqui *tres personae divinae diligunt*; ergo tres personae deberent spirare aliam personam, sic esset processus in infinitum.

Solutio hujusce difficultatis fit per distinctionem inter *amorem essentialem*, qui communis est tribus personis, et *amorem notionalem*, qui est ipsa spiratio

activa quae correspondet dictioni. Dicitur notionalis quia notificat tertiam personam. Sic *tres personae diligunt, sed duae primae tantum spirant*. Propterea amor dicitur tripliciter in divinis: essentialiter, notionaliter et personaliter. Amor personalis est ipse Spiritus Sanctus, qui est terminus spirationis activae, sicut Verbum est terminus generationis seu dictionis (cfr. infra quaest. 37, art. 2). Ita, secundum analogiam valde remotam, sanctus praedicator Deum diligit et hunc amorem inspirat auditoribus, qui Deum diligunt sed hunc amorem non aliis inspirant. Hae ultimae distinctiones non sunt explicitae apud S. August. et post ipsum fuit magnus progressus in doctrina traditionali de Trinitate.

V. Quare praevaluit conceptio proposita ab Augustino supra conceptionem Patrum graecorum?

I) Quia incipiendo ab unitate naturae divinae, Augustinus procedit *methodice ab eo quod est magis notum quoad nos*: scilicet a Deo uno, jam per rationem demonstrato, ad mysterium supernaturale Trinitatis. Tempore Patrum graecorum nondum constituebatur tractatus de Deo uno ut via ad Trinitatis intelligentiam.

II) Quia conceptio augustiniana *solvit difficultates quae remanent in conceptione graecorum*, prout explicat *numerum et characterem processionum* per modum intellectionis et amoris; explicat etiam ipsum «*Filioque*» prout amor praesupponit intellectionem; denique explicat *distinctionem inter ordinem naturalem*, cujus principium efficiens est Deus ut unus ac creator (potentia creatrix est communis tribus personis) *et ordinem supernaturalem* cujus supremum mysterium est in processionibus divinis ad intra.

III) Difficultates vero quae remanent proveniunt non ex defectu methodi sed ex altitudine mysterii. Conceptio augustiniana continet insuper quidquid positivum est in conceptione graecorum eamque perficit, unde est simpliciter perfectior.

Patres graeci modo magis concreto inceperunt, deinde Patres latini et theologi pervenerunt ad considerationem magis abstractam et ad principia quibus illustrantur tractatus totus et ipsa concreta prius cognita.

VI. Theoria Richardi a S. Victore (I).

In hac theoria apparet voluntarismus Victorinorum, juxta quos *bonum* est prius, dignius *ente*, et voluntas et *amor* digniores sunt quam intellectus. Secundum hanc conceptionem melius definitur Deus dicendo: est *Supremum Bonum*, quam dicendo: est Ipsum Esse subsistens. Ad quod respondet S. Thomas: id quod primo cadit in intellectu nostro est ens et notio boni praesupponit notionem universaliorem et simpliciorum entis; sic bonum nihil aliud est quam plenitudo essendi, quae appetitur ut perfectiva. I, q. 5, a. 2. Non mirum est quod inter philosophos et theologos existant hae duae tendentiae, scil. primatus entis et intellectus, et primatus boni ac amoris. Nec mirum est proinde quod propositae fuerint duae theoriae de Trinitate etiam inter latinos scholasticos. Breviter consideranda est theoria Richardi, quia quodammodo servatur ab Alexandro

(1) Cfr. DE REGNON, *op. cit.*, II, p. 235-332, p. 308, 309, 313.

Halensi et a S. Bonaventura, et citatur a S. Thoma in nostro tractatu. Cfr. Richardum, *De Trinitate*, III, PL. 196, col. 916 sq. Imo S. Thomas confecit suam doctrinam corrigendo quodammodo hanc theoriam Richardi quae igitur prius exponenda est.

1^o Richardus, ut graeci, prius considerat in Deo personam quam naturam. Demonstrat existentiam Dei personalis, qui possidet omnes perfectiones, et praesertim supremam, quae pro Richardo est *amor benevolentiae et amicitiae*, seu *caritas*.

2^o Caritas autem, inquit Richardus, non potest esse amor suiipsius, est *amor amicitiae*, scil. *alterius personae*, sec. textum classicum S. Gregorii Magni: «Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad seipsum habere caritatem dicitur» (in Evang. Homil. 17). Unde concludit Richardus: «Oportet ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluritas personarum deest, caritas omnino esse non potest» (*De Trinitate*, III, 2, PL. t. 196, col. 916). In Deo autem juxta Richardum, amor (seu bonum suiipsius diffusivum) generat secundam personam dilectam, sine qua amor amicitiae esse non potest. Amor amicitiae perfectissimus dat alteri non solum aliquid amantis, sed etiam totam amantis naturam. Amor diligentis dat quantum potest.

3^o Denique Richardus vult probare quod perfectissima caritas qualis est in Deo, ut sit pura sine ullo amore concupiscentiae, non solum tolerat, sed etiam libentissime vult tertiam personam condilectam, imo aequaliter dilectam. Quando in aliqua amicitia humana apparet invidia, est signum quod amicitia non est pura. Sic sunt in Deo tres personae quae aequaliter sese diligunt, absque amore proprio seu interesse proprio, et identificantur cum ipso Amore subsistenti, quo definitur Deus ipse.

Objectio: Sed amor Spiritus Sancti non est gratuitus sicut amor Patris et Filii.

Respondet Richardus: Spiritus Sanctus summa benevolentia vult potius accipere quam dare, ut ad duas alias personas pertineat id quod est gloriosius.

Hoc est compendium hujusce theoriae, in qua videtur quod Richardus velit mysterium SS. Trinitatis demonstrare ex hoc quod Deus est Amor perfectissimus ac personalis.

Critica hujusce theoriae. Cfr. S. Th., I, q. 32, a. 1 ad 2^m; *De Verit.*, q. 10, a. 4; *De Pot.*, q. 8, a. 3. S. Thomas dicit: sic non demonstratur quod Deus sit infinite fecundus ad intra, nam amor personae perfectissimae non indiget ad felicitatem consortio alterius. Insuper quid est Verbum Dei in hac theoria Richardi? Videtur non existere, cum prima processio jam sit per modum amoris et non intellectionis (Cfr. de Regnon II, 287). Pro Richardo sicut pro graecis, Verbum est praesertim vox seu sermo qui dicitur alteri personae, potius quam conceptus mentalis cogitantis etiam solitarii. Pro Richardo, Pater loquitur, Filius est ipsa loquela, Sp. Sanctus audit. Vita Dei intima sic est conversatio intima et eadem est intellectio in tribus personis. Brevius Richardus non videt in Verbo, in productione Verbi, modum formalem generationis divinae; aliter enim explicat divinam generationem per analogiam non intellectionis, sed amoris.

Tunc fit objectio, scil.: Richardus negligit intellectionem; nihil autem est volitum nisi praecognitum. Ad hanc difficultatem, ut apparet ex textibus Ri-

chardi, ipse ex suis principiis responderet metaphysice et psychologicè. 1^o Juxta ipsum enim metaphysice loquendo bonum est superius ente et est suiipsius diffusivum per amorem, ut dicebant Plato et neo-platonici, ut Dionysius. Pro neo-platonici prima hypostasis est Unum-Bonum, quod per suiipsius diffusionem et amorem generat secundam hypostasim, scil. Intelligentiam, cujus objectum est esse et est inferior supremo Bono.

2^o Psychologicè responderet Richardus, quod modus altissimus activitatis vitalis non est immobilis intellectio, quae quiescit in se, sed est amor et amor amicitiae suiipsius diffusivus; nam pro Richardo cognitio ordinatur ad amorem, tanquam dispositio praevia ad perfectionem altiore; et haec doctrina servatur in Scotismo, qui est forma voluntarismi. E contra pro S. Thoma dignitas amoris venit a dignitate cognitionis a qua dirigitur amor; sic amor rationalis superat amorem sensibilem, quia per intellectum dirigitur, et beatitudo caelestis constituitur formaliter per visionem Dei, ad quam necessario sequitur, ut complementum, amor Dei super omnia.

Alia objectio contra theoriam Richardi est (cfr. de Regnon II, 326): quomodo servatur unitas naturae divinae. Est quasi eadem difficultas ac pro graecis, nam Richardus sicut graeci potius incipit a notione personae divinae quam a notione naturae divinae. Unde pro illo natura divina est potius *actio amoris*, est unitas potius dynamica, quam statica. Pro Richardo est idem amor identicus in tribus personis divinis, quamvis in qualibet sit quaedam specialis proprietas hujusce amoris, et ibi est mysterium. Unde principalis critica est: Richardus non videtur servare quod juxta Prologum Joannis, Filius Dei procedit *ut Verbum*, scil. *per modum intellectionis*.

Alexander Halensis perfecit quodammodo hanc theoriam Richardi. Cfr. Alex. Hal., *Summa Th.*, I, q. 42, membr. 1; cfr. de Regnon, *op. cit.*, II, 373 sq.

Sed Alexander Halensis magis considerat in ea aspectum metaphysicum, scil. *Bonum est suiipsius diffusivum*, quam aspectum psychologicum, id est: amor caritatis exigit plures personas. Sic Alexander, quem sequitur S. Bonaventura, videt praesertim in processionibus divinis fecunditatem viventis infiniti, sec. axioma: Bonum est suiipsius diffusivum, et eo magis intime ac plene quo altioris est naturae. Atqui summa diffusio est communicatio non solum idearum, aut dilectionis, sicut dum Deus facit creaturas ad imaginem suam et eas diligit, sed est etiam communicatio totius naturae divinae. Dum nos filii adoptivi accepimus solum participationem divinae naturae, Filius unigenitus totam naturam divinam accepit absque ejus divisione et multiplicatione, est summa diffusio seu fecunditas Supremi Boni.

Hoc servatur, ut videbimus, a S. Thoma, et est pulcherrimum. Sed aliquid theoriae Alexandri non servatur a S. Thoma. Dicit enim Alexander, I, q. 42, membr. 2: «Generare in divinis secundum rationem intelligentiae, haud idem est quod intelligere». Hoc longe examinat, sub isto titulo: «An in divinis idem sit generare quod intelligere». Dat rationes pro, scil.: «Vivit Deus vita nobilissima quae est intelligere; ergo». Insuper «intelligere nihil est aliud quam speciem generare in se». Sunt rationes datae a S. Augustino et S. Anselmo et quas perfecit S. Thomas.

Et tamen Alexander concludit: «Generare in divinis non est idem quod

intelligere», cfr. de Regnon II, p. 382. De hoc autem dat duas rationes, 1^o: «Nul-
lus semetipsum generat, et tamen semetipsum intelligit; sic Filius Dei intelligit
et non generat. Ergo in divinis generare non est idem ac intelligere». S. Thomas
dicet: generare est idem ac «intellectualiter dicere». 2^o Juxta Alexand. generare
importat dualitatem generantis et geniti, non vero intelligere, quia aliquis seipsum
intelligit sine dualitate... Cfr. item Alex., I, q. 43, membr. 5; q. 45, membr. 5.
Examen hujusce theoriae in memoriam revocat hoc verbum Leibnitzii: Systemata
generaliter sunt vera in hoc quod affirmant, et falsa in hoc quod negant. Quare?
Quia realitas est ditior systematibus, praesertim realitas suprema.

Theoria Richardi admissa est etiam a Petro Bles. (PL 207, 933), a Guillelmo
d'Auxerre (*Summa*, I, I, c. 2: Alio modo potest) et quodammodo a S. Bonaventura
(I Sent. dist. 10, a. 1, q. 1; cfr. Rousselot: «Pour l'histoire du problème de l'amour
au Moyen-Age», p. 65). Sed theoria Richardi confutatur a S. Thoma I, q. 32,
a. 1, ad 2^m; de Verit., q. 10, a. 4; de Pot., q. 8, a. 3.

VII. **Conceptio S. Bonaventurae** exponitur a de Regnon II, p. 446. Haec
theoria est mixta prout procedit a duplici fonte, scil. a Petro Lombardo qui
doctrinam S. Augustini de Verbo conservat, et a Richardo a S. Victore mediante
Alexandro. Sic habetur quaedam differentia inter S. Bonaventuram et S. Tho-
mam. Cf. S. Bonav. I, dist. 9, a. 1, q. 1, et de Regnon, II, p. 457.

Principalis differentia inter S. Bonaventuram et S. Thomam videtur esse
ista: pro S. Thoma, Deus est *Actus purus*, in hoc sensu pura actualitas; pro S. Bo-
naventura, Deus est potius *pura activitas*, suprema activitas; item pro eo unitas
suprema est activa, magis dinamica quam statica; et praesertim *bonitas* est
essentialiter suiipsius diffusiva. Sic activa suprema unitas non est solum abso-
luta, sed etiam importat quandam relationem ad aliud, in notione diffusionis seu
fecunditatis ipsius viventis.

Secundum hoc principium, S. Bonaventura concipit, ut Alexander, primam
processionem «ut fecunditatem naturae divinae», et secundam «ut fecunditatem
voluntatis» (cfr. de Regnon II, 461, 467 sq., 493, 506). S. Bonaventura considerat
secundam personam potius ut Filium Dei quam ut Verbum Dei, et videt in Verbo,
logos, de quo loquitur Joannes Evangelista in suo Prologo, comparisonem ad
conciipiendum quid sit Filius Dei (Cfr. S. Bonav., I, dist. 9, a. 1, q. 1). Cum Alexan-
dro Halensi S. Bonaventura dicit ibid. quod admittenda est in Deo generatio,
quia omnis natura est communicabilis (de Regnon II, 507) et omne vivens ge-
nerat sibi simile in specie; haec fecunditas est nobilitas quaedam seu perfectio
quae debet attribui Deo.

Sed, addit S. Bonaventura, est notabilis differentia inter generationem divi-
nam et humanam; in sola generatione divina natura communicata remanet
numericè eadem, quia est infinita, et multiplicari nequit. Insuper homo generat
hominem ut conservetur species post mortem generantis, sic homo generat
simul per fecunditatem et indigentiam.

Deus Pater immortalis unice generat per fecunditatem. Sic theoria S. Bo-
naventurae est mixta, prout conjungit theoriam classicam quae provenit a
S. Augustino per Petrum Lombardum, cum theoria Richardi a S. Victore modi-
ficata ab Alexandro Halensi. Sic est conceptio potius dinamica, in qua prae-
valet notio boni et principium saepe formulatum a Dionysio: bonum est suiipsius

diffusivum. Notandum est insuper quod hoc principio illustratur convenientia
creationis, nec non Incarnationis et Eucharistiae. In his omnibus mysteriis
Deus suam bonitatem diffundit.

Dubium: Principium: *Bonum est diffusivum sui* remanetne apud S. Thomam?

Utique, sed S. Thomas magis distinguit in enuntiatione hujus principii
Dionysii, *finem et agens*. Dicit I, q. 5, a. 4, 2^m: «bonum dicitur diffusivum sui
esse eo modo, quo finis dicitur movere, scil. alliciendo». Item I-II, q. 1, a. 4
ad 1^m.

Sed omne agens agit propter finem; ideo bonum est primo suiipsius diffu-
sivum ut finis, et deinde mediante agente, efficienter. Sic ait S. Thomas III,
q. 1, a. 1: «Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet et ad rationem
summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet», quod fit
ad extra per Incarnationem. Item I, q. 19, a. 2: Utrum Deus velit alia a se: «Res
naturalis... habet naturalem inclinationem ut proprium bonum in alia diffundat,
secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est
actu et perfectum, facit sibi simile... Multo magis pertinet ad voluntatem divi-
nam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possi-
bile est»; sed ut dicitur art. seq., contra neoplatonicos, voluntas divina liberrime
vult alia a se, «cum nihil bonitati divinae ex creaturis accrescat». Item illustra-
tur convenientia Eucharistiae quae est sacramentum amoris III, q. 73, a. 5 ad 3^m.

Sic S. Thomas servat principium Dionysii saepe citatum ab Alexandro
Halensi et a S. Bonaventura, sed quandoque aliter illud enuntiat in quaestio-
nibus de Trinitate, ubi non est proprie *causa finalis, nec efficiens, sed principium*.
Unde in IV C. *Gentes*, in celeberrimo capite XI, sic enuntiat praedictum prin-
cipium ad explicandam generationem divinam Verbi: «*Quanto aliqua natura est
altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum*»; sic ex igne generatur ignis,
ex planta planta; et operatio vitalis eo magis vitalis est quo magis immanens,
ut sensatio, et altius intellectio ex qua procedit verbum. Item I, q. 27, a. 5
ad 2^m. Item I, q. 27, a. 1 ad 2^m. «Id quod procedit ad extra oportet esse diver-
sum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili
non oportet esse diversum; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum
cum eo a quo procedit... Sic Verbum Dei procedens a Patre ab eo procedit absque
diversitate» numerica naturae. Proinde etiamsi non fuisset creatio, verificaretur
in Deo principium: Bonum est suiipsius diffusivum; sic Revelatio mysterii Tri-
nitatis confirmat ex alto dogma liberrimae creationis, nullo modo necessariae,
contra neoplatonicos.

Non mirum est igitur quod thomistae in expositione doctrinae S. Thomae
de Trinitate, utantur non raro hoc principio saepe invocato a S. Bonaventura:
Bonum est essentialiter diffusivum sui; quamvis in hac re sit quaedam diffe-
rentia inter hos duos doctores. Scheeben in suo tractatu de Trinitate saepe
utitur etiam hoc principio.

DE DIVISIONE TRACTATUS S. THOMAE DE TRINITATE

Prologus, I, q. 27.

S. Thomas in hoc prologo determinat ordinem hujus tractatus, et excellentia hujus distributionis primo intuitu apparet. Dicit: « Quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur (id est prout Filius denominatur secundum originem a Patre, et Spiritus Sanctus a spirantibus), secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine sive de processione; secundum de relationibus originis; tertio de personis ».

Divisio tractatus est ista:

I. *De Processionibus divinis*, q. 27.

II. *De Relationibus divinis*, q. 28.

III. *De Personis*, a q. 29, ad q. 43.

De Personis absolute:

In communi: de notione personae, de pluralitate personarum, de earum diversitate et similitudine, de earum cognoscibilitate a nobis.

In speciali: de persona Patris, Filii, Spiritus Sancti.

De Personis comparative:

ad essentiam; ad proprietates seu relationes, ad actus notionales (ad generationem seu dictionem et ad spirationem activam); de comparatione personarum ad invicem, quantum ad aequalitatem et similitudinem, quantum ad missionem.

Id est: procedit S. Thomas secundum methodum geneticam, a notiori ad minus notum; nam in Sacra Scriptura agitur de processione quae etiam indicantur in nomine *Filii* procedentis a *Patre*, et *Spiritus Sancti* a spirantibus; in S. Scriptura non invenimus nomen personae, sed solum nomina personalia Patris, Filii, Spiritus Sancti. Secundum hanc methodum S. Thomas paulatim ostendet quod *in processione fundantur relationes* (v. g. in generatione passiva filiationis), et quod *personae constituuntur relationibus subsistentibus*. Sic incipiendo ab eo quod est explicite revelatum (a processione), in eo invenit aliquid implicite revelatum et paulatim transit a cognitione confusa relationum subsistentium et personarum relativarum ad earum notionem distinctam. In hoc, ut videbimus, sunt discursus explicativi, aut subjective illativi, non vero objective illativi, nisi quandoque deducitur nova veritas. Sed generaliter in his

primis quaestionibus eadem veritas formaliter revelata magis ac magis explicatur. Cf. praesertim q. 27, a. 1 et 2.

Ad subdivisionem hujus tractatus, notandum est quod duae primae partes exponuntur in duabus quaestionibus 27 et 28, scil. de processione divinis et de relationibus divinis, dum tertia pars, scil. de personis, est a quaestione 29 ad 43 incl.

Haec tertia pars autem methodice subdividitur in duas:

1^o De personis absolute: a) in communi; b) in speciali: de Patre, de Filio, de Spiritu Sancto.

2^o De personis comparative: a) ad essentiam; b) ad proprietates; c) ad actus notionales (scil. ad activam generationem et activam spirationem); d) ad invicem, quantum ad aequalitatem, similitudines et missiones.

Circa hoc notandum est quod primo aspectu S. Thomas in q. 39, 40, 41 videtur rursus hunc tractatum incipere, agendo de personis in communi respective ad essentiam, ad proprietates, ad actus notionales; videtur enim rursus dicere id quod jam dixerat initio q. 27, 28, 29 de processione, de relationibus originis, de personis in communi, antequam de his in speciali.

Revera non rursus idem dicit, sed ea quae *modo analytico* jam dicta sunt explicat *modo synthetico* per comparisonem ad invicem, profundius penetrando. Plures vero commentatores ut Billuart, propter similitudinem materiae, jam exponunt in Commentario q. 27 (de relationibus divinis) doctrinam traditam a S. Thoma q. 39 (de personis comparative ad essentiam). Hoc faciunt gratia claritatis et ad brevius procedendum, sed perfectior et altior est expositio tradita ab ipso S. Thoma.

Qu. XXVII. — De processione divinarum personarum.

In ea sunt quinque articuli: 1^o utrum sit *processio* in divinis; 2^o utrum aliqua processio in divinis *generatio* dici possit, et de modo intellectuali hujusce generationis; 3^o utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4^o utrum illa alia processio possit dici *generatio* (responsio erit negativa); 5^o utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

Omnes isti articuli sunt generaliter simplex explicatio dogmatis, per analysim conceptualem terminorum propositionum revelatarum, antequam deducantur novae veritates, scil. conclusiones theologicae.

Plures immerito volunt in his articulis invenire discursum illativum, ubi est discursus explicativus, secundum quem fit progressiva intelligentia ejusdem veritatis revelatae.

ART. I. — Utrum processio sit in divinis.

St. quaestionis ponitur sub forma harum trium difficultatum: 1^o Videtur quod in Deo non sit processio, quia processio significat motum ad extra; in Deo autem non est *motus*, cum ipse sit primus motor immobilis, actus purus. 2^o Procedens est diversum ab eo a quo procedit; sed in Deo non est *diversitas*. 3^o Procedere ab alio est ab alio *dependere*, quod repugnat rationi primi principii. Si Filius dependet a Patre non est Deus. Sunt principales difficultates. Cfr. alias *de Potentia*, q. 10, a. 1 et IV C. G., c. 11.

Responsio est: *Est in Deo processio non per motum localem, nec per actionem transitivam, sed secundum emanationem intelligibilem verbi intelligibilis a dicente.* In fine corporis art. S. Thomas dicit: «et sic fides catholica processionem ponit in divinis». Ex hac ultima linea constat quod agitur de explicatione fidei, non de deductione conclusionis theologicae.

Probat ex S. Scriptura quod de fide est processionem esse in divinis. In arg. «sed contra» S. Thomas citat verbum D. ni (Joan. VIII, 42): «Ego ex Deo processi». Alibi in *Sent.*, in C. G. alios textus S. Thomas citat. Dicit Jesus (Joan. XV, 26): «Spiritus veritatis qui a Patre procedit». Insuper Filius Dei dicitur in Sacra Scriptura «*filius proprius*» Dei Patris, Rom. VIII, 32; «*Unigenitus qui est in sinu Patris*», Joan. I, 18. Filius autem proprius et non solum adoptivus procedit a Patre. Pariter dicitur apud Joan. III, 35: «Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus». Et denique Unigenitus a Patre dicitur «*Verbum per quod omnia facta sunt*, et sine ipso factum est nihil quod factum est», Joan.

I, 3; Hebr. I, 1. Ex quo constat quod sec. Scripturam de fide est Filium procedere a Patre a tota aeternitate.

Deinde in *Symbolis fidei*, haec fidei veritas explicite traditur: In Symbolo Nicaeno-Constant. de Filio habetur: «Ex Patre natum, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero», et de Spiritu Sancto «qui ex Patre procedit». In Symbolo quod dicitur S. Athanasii: «Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens».

Processio (ἐκπόρευσις, προβολή) est origo unius ab altero: sic. v. g. lux a sole procedit, filius a patre.

S. Athanasius *Contra Arianos*, or. I, 21-28 et S. Augustinus *De Trinit.*, lib. V, c. 4 ostendunt in processionibus divinis non inveniri imperfectiones quae humanae generationi insunt; scil. in eis non est diversitas in natura (quae remanet numerice eadem) sed solum diversitas personarum secundum relationis oppositionem.

In corpore articuli S. Thomas intendit solum hanc veritatem fidei explicare per analysim conceptualem termini processionis, rejiciendo simul falsas interpretationes; unde est discursus non illativus, sed explicativus. Ut apparet ex 1^a linea, explicat nomen et notionem processionis, quo utitur S. Scriptura, et in art. seq. notionem generationis.

In corpore articuli sunt tres partes:

1^o *Contra Arium, in divinis non est processio effectus a causa*, quia sequeretur contra S. Scripturam quod nec Filius, nec Spiritus Sanctus essent Deus. In I Joan. V, 20 dicitur de vero Filio Dei: «Hic est verus Deus». Item pro Spiritu Sancto I Cor. VI, 19.

2^o *Contra Sabellium, in divinis processio non accipitur prout ab eadem et unica persona Patris procederent diversi effectus*, id est: Pater diceretur Filius ut incarnatus, et diceretur Spiritus Sanctus ut sanctificans animas. Hoc est contra Scripturam in qua constat quod Filius non est ipse Pater, v. g. Joan. V, 19: «Non potest facere a se Filius quidquam...». Nullus insuper generat semetipsum.

3^o S. Thomas assignat radicem duplicis erroris praecedentis, scil. *praedicti haeretici erraverunt accipiendo processionem ad extra*. Et explicat quomodo in divinis est processio ad intra. Ut saepe in corpore articuli major enuntiatur post minorem. Si vero prius enuntiatur major, sic scribi debet hic discursus explicativus:

Cum Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, sunt intelligenda secundum similitudinem non corporum, sed *intellectualium substantiarum*. Atqui *processio* in corporalibus est secundum actionem ad extra, dum in *intellectualibus* est secundum actionem ad intra, ut ab intellectu procedit conceptio rei intellectae, seu verbum mentale. Ergo *processio* quae dicitur in Deo est processio ad intra, utpote verbi intelligibilis a dicente. «Et sic fides catholica processionem ponit in divinis» contra Arium et Sabellium.

Hic discursus igitur explicat solum veram notionem processionis divinae quae in Sacra Scriptura invenitur, excludendo falsas interpretationes, et dando analogiam verbi jam indicatam in Prologo Joannis et longe jam explicatam a S. Augustino (*De Trinitate*, lib. V, c. 4).

Notandum est quod plures commentatores, ut Billuart, probant etiam ex q. 33, a. 4, ad 4 quod sunt processiones in Deo ex eo quod de fide est dari in Deo plures personas realiter distinctas. Ita procedebant Patres graeci.

Legendus est articulus.

1^o Confirmatur ex divina fecunditate, cfr. art. seq. Fecunditas enim cum sit perfectio sine imperfectione non videtur Deo deneganda. Cfr. Isaiam LXVI, 9: « Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit D.nus? si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ». Ita S. Athan. et S. Cyrillus.

2^o Confirmatur responsio ex solutione objectionum.

Ad 1^m. Processio poneret motum in Deo, si esset sec. actionem transitivam; non vero si est secundum actionem immanentem, quae non est in praedicamento actionis, sed qualitatis.

Ad 2^m. Item poneretur diversitas numerica naturae si ageretur de processione ad extra, ut in generatione humana filius procedit a patre, cum multiplicatione numerica naturae. Sed non ita est in processione ad intra. Ut pulcherrime dicit S. Thomas: « Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis unum cum intellectu. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est q. 14, a. 2, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate », scil. absque diversitate numerica naturae, et ita ut sit solum distinctio personarum. Cfr. art. seq. ad 2^m.

Haec doctrina pulcherrime evolvitur in celeberrimo capite II, lib. IV C. Gentes, ubi S. Thomas explicat diversis exemplis hoc principium: « quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum ». Sic S. Thomas servat sub alia forma Dionysii principium saepe enuntiaturum ab Alex. Halensi et a S. Bonaventura: « Bonum est essentialiter suiipsius diffusivum, ac tanto plenius et intimius, quanto altioris est naturae ». Sed bonum dicitur prius de causa finali, et Pater non est proprie finis nec causa efficiens Filii. Unde melior est formula S. Thomae, quia ascendit supra causalitatem et finalem et efficientem, quamvis formula de diffusionem boni possit etiam intelligi supra ordinem causalitatis. Cfr. a. 5, ad 2^m. Hoc autem principium inductive constat.

Sic ex igne generatur ignis, ex planta altera planta, ex animali alterum animal (secundum actionem ad extra et multiplicationem numericam naturae). Sed altius, vita est magis ac magis immanens, jam sensatio manet in sentiente, intellectio in intelligente, et pariter verbum mentale. Sed intellectus humanus primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, scil. a sensibilibus. Altius vero, « intellectus angelorum ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vitae ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit in eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse ». Sic angelus ad se intelligendum, indiget verbo mentali accidentali, quia ejus substantia quamvis sit de se intelligibilis in actu, non tamen est de se intellecta in actu; et substantia angeli ut est actu intellecta, ac reprae-

sentata in verbo accidentali, non est ejus substantia sec. suum esse physicum, sed sec. suum esse intentionale seu repraesentativum. Verbum mentale Michaelis non est verus Michael, quia est accidens et non substantia.

E contrario ut dicitur in hoc cap. G. Gentes, « Cum in Deo sit idem esse et intelligere » Deus non indiget verbo accidentali ad se intelligendum, sed si habet ex superabundantia Verbum, ut cognoscitur solum per Revelationem, tunc « Esse Verbi interius concepti sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi », et ipsum suum esse, non solum sec. esse intelligibile, sed sec. esse physicum. Ita scil. quod Verbum divinum non sit solum « Deus intellectus » sed « verus Deus » ut dicitur in Symbol.: Deus verus de Deo vero. Per oppositum, verbum accidentale quo v. g. Michael archangelus se cognoscit est quidem Michael intellectus sec. esse intelligibile, sed non est Michael verus, sec. esse physicum, quia est accidens et non substantia. Cf. q. 42, a. 2, 4, 6.

Sic generatio intellectualis verbi in summo perfectionis non solum producit verbum accidentale, sed etiam verbum substantiale, et est igitur vera generatio, quia communicat totam generantis naturam ut dicitur in art. 2 corp. et ad 2^m.

E contrario verbum nostrum mentale non nisi metaphorice dicitur « proles mentis nostrae ». Sic solvitur objectio 2^a, scil.: in divinis procedens non est diversum in natura ab eo a quo procedit, sed habet eandem numericam naturam.

Ad 3^m. Tertia objectio erat: procedere ab alio videtur repugnare Deo, tanquam primo principio. Respondetur, distinguendo supra « procedere », scil. procedere ut extraneum et diversum, concedo; procedere ut intimum et absque diversitate numerica in natura, nego. Sic Filius Dei est Deus de Deo, lumen de lumine; est aliquo modo sicut verbum in mente artificis ad productionem artefacti externi.

1^{um} dubium: Estne saltem virtualiter revelatum et theologice certum quod in Deo est processio per modum verbi intelligibilis a dicente, seu quod est processio intellectualis?

Hic non quaeritur an Filius Dei recte dicatur Verbum Dei; nam ex Prologo Joannis scripto sub infallibili inspiratione divina, de fide est quod Filius Dei est Verbum et quod Verbum est Deus consubstantialis Patri, ut explicite definitum est postea in Conc. Nicaeno. Sed quaeritur an in his verbis Prologi Joannis reveletur formaliter, aut saltem virtualiter modus formalis primae processionis, scil. per intellectualem dictionem.

Durandus hoc non admisit, contendebat enim Filium procedere a natura Patris praeintellecta intellectui et voluntati.

Respondetur affirmative: est saltem virtualiter revelatum et theologice certum quod Verbum seu Filius procedit a Patre per generationem intellectualem, seu ab intellectu Patris. Immo plures theologi recentiores ut P. d'Alès tenent hoc esse proxime definibile. Cfr. D'Alès, De Deo Trino, 1934, p. 183, qui dat ut « proximam fidei » hanc thesim: « Filius a Patre procedit secundum generationem intellectus », et dat ut doctrinam communem alteram thesim: « Spiritus Sanctus ex Patre Filioque procedit secundum amorem mutuum ». Et hoc videtur verum.

Probatur: In Scriptura (Joan. I, 1-14; I Joan. I, 1-3) idem qui dicitur Filius vocatur Verbum. Atqui hic non agitur de verbo exterius prolato ut ex contextu patet, sed de verbo immanente. Verbum autem immanens concipitur ab intel-

lectu, est ipse conceptus expressus ab intellectu, ut merito docent Patres. P. Lagrange ait in *Evangelium selon Saint Jean*, 1927, introd. p. CLXXXI: « Jean a dit ce que la réflexion des siècles chrétiens a reconnu comme ce que l'on pouvait dire de plus approchant de la vérité. Le fils d'un être spirituel, d'une pure intelligence, c'est sa pensée, que l'Écriture nommait sa parole: une parole qui est distincte de lui et qui cependant est en lui ». Cfr. *ibid.*, p. 30. Pater Lagrange dicit etiam in alio opere, *l'Évangile de Jésus Christ*, p. 634: « S. Jean apprend d'en haut que le terme le plus convenable était celui de Verbe pour désigner une individualité (celle du Fils de Dieu dans une nature purement spirituelle), disons une personne pour employer le langage arrêté depuis par l'Église, distincte de ce Dieu principe de tout qu'on nommait le Père, et cependant possédant aussi bien que lui la nature divine ».

Legendus est praesertim S. Augustinus qui profundius penetravit Prologum Ev. sec. Joannem, de Verbo; cfr. *De Trinitate*, lib. XV, c. 14, 16, 17. PL. t. 42, c. 1069-1079. Sed etiam citandi sunt S. Gregorius Naz., *Orat. Theol.* 4, versus finem, PG. t. 36, c. 129; S. Cyrillus Alex., *Thesaurus*, assertio 19, PG. t. 75, 314, dicit: « Joannes Filium vocat Verbum, atque hanc maxime propriam appellationem ei tribuit, quaeque essentiam ejus maxime manifestat ». Alibi in *Joan.* I, c. 5, PG. t. 75, 82 S. Cyrillus Alex. dicit: « Verbum quippe et sapientia dicitur propterea quod ex mente et in mente est proxime et indivulsa ». Item S. Basilius, *Homil. in Prol. Joannis*, PG. t. 31, 475: « Quid erat in principio? Verbum inquit... Cur Verbum? Ut perspicuum sit processisse ex mente ». Cfr. Rouet de Journel, *Ench. Patrist.* Index theologicus, N. 161. Verbum est nomen proprium Filii; n. 163 Filius procedit a Patre per generationem intellectualem, ubi referuntur multi textus Patrum latinorum et etiam graecorum praesertim S. Theophili Antiocheni, S. Irenaei, Tertulliani, S. Hippolyti, S. Dionysii Alexandrini, S. Athanasii, S. Cyrilli Hierosolymitani, S. Basilii, S. Gregorii Nazianzeni, S. Cyrilli Alexandrini, S. Augustini (*De Trin.*, XV, 14, 23 et in *Joan.* 14, 7). Cfr. F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 629-631, 658.

Confirmatur ex hoc quod Filius Dei in Sacra Scriptura vocatur non solum Verbum, sed etiam Sapientia, et imago Patris, splendor gloriae et figura substantiae ejus. Hebr. I, 3.

In responsione dictum est: hoc est saltem theologicè certum quia hoc est saltem virtualiter revelatum; sed probabiliter est formaliter implicite revelatum, nam discursus requisitus est potius explicativus quam illativus, si bene intelligitur ipsa notio verbi mentalis. Hoc clarius infra patebit.

²^{um} **dubium:** An in corpore articuli, 3^a paragrapho, S. Thomas velit dicere quod in omni intellectione producit verbum.

Respondetur negative, nam manifeste S. Thomas tenet quod Filius et Spiritus Sanctus intelligunt et tamen non producant Verbum; tres personae intelligunt eadem numerice intellectione essentiali, sed solus Pater « dicit », sicut in aliqua schola magister et auditores intelligunt, sed solus magister dicit. Insuper S. Thomas tenet quod in patria beati, videndo Deum immediate, non exprimunt verbum accidentale, quod esset intelligibile per participationem, et non posset repraesentare ut in se est Deum, qui est ipsum intelligere subsistens et per essentiam (I, q. 12, a. 2). S. Thomas non vult hoc excludere dum dicit in corpore

praesentis articuli: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ». Sed ita est in qualibet intellectione creata ordinis naturalis, scil. prout homo vel angelus intelligit se et alia a se. Sic habetur sufficiens analogia ad concipiendum quid sit in divinis Verbum de quo est sermo in Prologo Joannis. Itaque restat quod quicumque intelligit, ex hoc ipso quod est intellectualis naturae, in aliqua sua intellectione producit verbum. Unde analogia explicata a S. Thoma in hoc sita est quod producere verbum est proprium naturae intelligentis. Proinde est perfectio quae depurari potest ab imperfectionibus, et ascribi potest Deo ut summe intelligenti.

Objectio: Verbum requiritur in intellectu creato ad cognoscendum objectum quod de se non est intellectum in actu. Atqui Deus est ipsum intelligere subsistens, et proinde est de se non solum intelligibilis in actu, sed intellectus quoque in actu. Ergo in Deo non requiritur Verbum.

Resp.: Dist. maj.: verbum accidentale et ex indigentia sic requiritur, concedo; Verbum substantiale, nego. Concedo min. Dist. concl.: Ergo in Deo non requiritur verbum accidentale et ex indigentia, conc.; Verbum substantiale et ex fecunditate, nego, aut saltem faveas probare.

Inst.: Sed tunc destruitur analogia quae non amplius existit inter verbum accidentale ex indigentia, et Verbum substantiale ex fecunditate seu superabundantia.

Resp.: Non datur quidem univocitas, sed remanet analogia, nam in creatis verbum accidentale non solum requiritur ex indigentia (prout subjectum cogitans, non est de se intellectum in actu secundo), sed pertinet ad fecunditatem et perfectionem intellectus creati quod vitaliter loquatur interius, exprimendo conceptionem suam. Sic philosophus valde laetatur quando post longam et difficile investigationem, in fine potest parturire verbum ad quaestionis solutionem; mori potest, nam veritatem invenit.

Inst.: Sed quare Filius et Spiritus Sanctus intelligendo non producant Verbum?

Resp.: Hoc ad mysterium pertinet, nec potest omnino explicari. Attamen dici potest et debet ut aiunt thomistae: unius intellectionis est unum verbum quando est adaequatum. Atqui in divinis est intellectio numerice eadem pro tribus personis, et infinita. Ergo in divinis est unicum verbum adaequatum et infinitum, sicque non restat aliud verbum producendum. Tres personae intelligunt, sed solus Pater dicit, quia dicit adaequate; seu quia Verbum jam dictum est infinitum, absque omni imperfectione. Nihil est amplius dicendum in divinis, sicut accideret in humanis si aliquis magister posset adaequate dicere quidquid ad quaestionem agitatam pertinet. Haec igitur distinctio inter intellectionem et dictionem primo aspectu videtur nimis subtilis, sed non caret fundamento. Plures enim homines, etiam per plures annos laborando, non possent dicere interius et exterius solutionem alicujus difficultatis problematis; sed si magnum ingenium hanc solutionem invenit, parturiendo verbum interius et illud exterius proferendo, alii saepe absque difficultate hoc intelligunt. Non potuissent dicere, sed satis faciliter possunt intelligere id quod dictum est. Imo si magnum ingenium invenit verbum perfectum seu quasi adaequatum ad solutionem quaestionis, illud exprimit in editione definitiva « ne varietur », nec indiget amplius corrigere

verbum suum jam prolatum, dum e contra debemus semper et semper perficere verba inadaequata seu imperfecta.

Denique dicitur quod personae loquaces verba innumerabilia sine ratione proferunt, dum sapientes praesertim in fine vitae suae, pauca verba proferunt, sed valde substantialia et quasi adaequata, ut sunt clarae et firmae sententiae sanctorum et magnorum Doctorum, quas alii homines non invenissent, sed tamen sufficienter intelligunt. Sic analogice intelligitur absque nimia subtilitate quod in Trinitate tres personae intelligunt, sed solus Pater « dicit », quia dicit Verbum adaequatum. E contra nos habemus multa verba inadaequata.

Alia obiectio: S. Thomas ad 2^m dicit: « Verbum divinum est perfecte unum cum eo a quo procedit, *absque omni diversitate* », et in IV C. *Gentes*, c. II, n. 3 dicit: « Esse verbi est ipsum intelligi » in Deo. Atqui sic Verbum *neque ut persona distincta* procedit. Ergo non valet analogia.

Resp.: Nego minorem et conseq.: S. Thomas negat quidem diversitatem numericam naturae inter Patrem et Verbum, sed remanet diversitas personarum revelata. Haec vero *diversitas* est solum *relativa* et oritur ex processione ut realis est. Nam processio, ut realis est, petit extrema realiter distincta, saltem quoad modum essendi. Ita plures thomistae, ut Billuart. Sic verbum nostrum quo cognoscimus intellectum nostrum est diversum ab intellectu nostro cognoscente et cognito, non secundum esse intelligibile, seu intentionale, sed sec. esse reale vel entitativum, sic enim est accidens intellectus nostri.

Inst.: Si Verbum est persona distincta, tunc ut persona, si non ut natura, *dependet a Patre*. Atqui Deus non potest dependere ab alio, hoc esset imperfectio manifesta. Ergo Verbum non est persona divina, non est Deus.

Resp.: Dist. maj.: Verbum dependet a Patre, si procedit ab eo ut *a causa et libere*, concedo; si procedit ab eo solum ut *a principio*, ob infinitam et *necessariam* fecunditatem naturae divinae, nego. Sic enim Pater, intelligendo, non potest non producere Verbum. Est *communicatio* naturae absque causalitate efficienti; communicare est dare aliquid jam praeexistens et illud non amittendo. In triangulo aequilaterali primus angulus constructus non causat, sed communicat suam propriam superficiem aliis duobus angulis aequalibus; et hi duo alii anguli non sunt minus perfecti quam primus; imo inverti potest figura, ita ut unus ex duobus angulis ipsius baseos ponatur in culmine.

Inst.: Remanet tamen *dependentia*, sed necessaria et intima.

Resp.: Nego conseq., quia ad dependentiam unius ab alio requiritur quod unum tantum ab alio *dependeat*. Atqui Pater non potest magis esse sine Filio, quam Filius sine Patre, et tamen Pater non dicitur dependens a Filio. Ita in triangulo aequilaterali omnes anguli sunt aequales et unus non potest esse sine alio.

E contrario filius humanus proprie dependet a patre suo, tanquam a causa; et homo qui est pater potest esse sine filio, quia potest non esse pater, libere enim voluit generare. Per oppositum Deus Pater non potest esse quin sit Pater, et non potest esse sine Filio.

Unde, ut aliquid ab alio *dependeat*, non sufficit quod non possit esse sine alio. Pater Deus non potest esse sine Filio et ab eo non dependet; item omnipotentia non potest esse sine possibilitate creaturarum, et tamen ab ea non dependet.

Ita proinde, quamvis Filius non possit esse sine Patre, non sequitur quod a Patre proprie *dependeat*, quia Pater non est ejus *causa*, sed solum *principium originis*. Deo quidem repugnat esse ab alio, ut a causa, conc.; ut a principio originis, faveas probare.

Id est possibilitas mysterii nec improbatur, nec probatur, sed suadetur argumento convenientiae.

Inst.: Tamen Filius *accipit* a Patre, ergo se habet *passive* et cum indigentia.

Resp.: Dist. consequens: si aliquando *caruerit* aut *carere potuerit* eo quod habet, conc.; secus, nego. Dum creatura potuit non esse, Filius Dei non potuit non esse, non potuit carere perfectionibus divinis.

Inst.: Quaelibet persona divina est primum principium; ergo quaelibet excludit principium originis.

Resp.: Dist. antecedens: quaelibet est primum principium *ad extra*, concedo; *ad intra*, nego. Sic solus Pater est non ab aliquo originis principio. Sic ut dicit S. Thomas in *Boetium de Trin.* a. 3: « ad resistendum his quae contra fidem dicuntur (sacra doctrina utitur philosophia) sive ostendendo *ea esse falsa*, sive ostendendo *ea non esse necessaria* ». Sufficit ostendere quod non efficaciter probatur impossibilitas mysterii, v. g. non efficaciter probatur dependentia in Verbo Dei per respectum ad Patrem. Saltem istae objectiones non sunt cogentes et igitur non destruunt fidem. Non potest probari impossibilitas processionis Verbi; quod est « Deus verus de Deo vero ».

ART. II. — Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

St. qu.: Sicut articulus primus erat analysis conceptualis notionis processionis, absque discursu proprie illativo, hic art. 2 est analysis conceptualis notionis generationis divinae, quae in S. Scriptura invenitur. Est pulchrum exemplum transitionis a conceptu confuso ad eundem conceptum distinctum. Hic autem transitus fit eliminando falsas interpretationes, ex quibus sequuntur tres difficultates formulatae initio articuli, scil. 1^o generatio est *mutatio* de non esse ad esse, ergo persona divina generari nequit. 2^o In Deo est processio secundum modum intelligibilem; atqui in nobis talis processio intellectualis non dicitur generatio. 3^o *Esse* cujuslibet geniti est acceptum et receptum, ideoque non divinum.

Responsio de fide est: *Processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.*

Probatur hoc esse de fide, ex Ps. II, 7: « *D.nus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te* », hodie, ut ait Augustinus, in nunc semper stanti aeternitatis, supra tempus, supra praeteritum et futurum. Hic textus V. T. illustratur a N. T., speciatim a Prologo Ev. sec. Joan. — Ps. CIX, 1-3: « *Dixit D.nus D.no meo: ex utero ante luciferum genui te* », sed textus iste est minus clarus in lingua hebraica, quam praecedens. — Isaías LIII, 8 in prophetia de passione Christi dicit: « *generationem ejus quis enarrabit?* ». — Item Act. Apost. VIII, 33. Joan. I, 18: « *Deum nemo vidit unquam, unigenitus Filius ipse enarravit* ». Joan. I, 14: « *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre* ». Joan. III, 18: « *Qui non*

credit jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei». Joan. III, 16: «*Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*».

Item Symbola et Concilia definierunt quod Filius Dei est non creatus (contra Arium), non factus, sed *genitus* ex natura vel de substantia Patris (cfr. Denz. 13, 19 sq., 54, 275 etc.), sic dicitur Patris Filius naturalis, non adoptivus (Denz. 276).

In corpore autem articuli S. Thomas instituit analysim conceptualem notionis generationis, eam purificando ab omni imperfectione ut applicari possit in divinis sec. analogiam non solum metaphoricam, sed etiam proportionalitatis propriae. Sic haec notio, quae in Revelatione invenitur, transit a statu confuso ad statum distinctum. Non deducitur nova veritas, sed eadem explicatur sic in forma:

Generatio est origo alicujus viventis a principio vivente conjuncto, secundum similitudinem naturae, sic homo generatur ab homine.

Atqui processio Verbi est *origo viventis a vivente conjuncto, in similitudine naturae*, sed absque transitu de potentia ad actum, seu ad novum esse.

Ergo processio Verbi est proprie, et non solum metaphorice, *generatio*.

Explicatur major: generatio omnium generabilium naturalis ordinis est mutatio de non esse ad esse, sic generatur ignis non vivens ex igne. Sed generatio, quae est propria viventium, est origo viventis a vivente conjuncto, scil. a patre, non ab avo, scil. per activam communicationem naturae generantis, secundum similitudinem saltem specificam. Sic angeli nequeunt dici filii proprii Dei, quia divinam naturam a Deo non acceperunt.

Explicatur minor: processio Verbi per modum intelligibilis est origo viventis a vivente conjuncto, et sec. similitudinem naturae, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae; imo in divinis, dum Deus Pater se intelligit et dicit, communicatur natura numerice eadem, quia in Deo *idem est esse et intelligere*. Sic Verbum non est solum *Deus intellectus*, sec. esse intentionale, sed *Deus verus*, sec. esse physicum seu entitativum, ut melius dicetur ad 2^m.

Sic theoria latinorum, orta ex hoc quod Filius Dei vocatur Verbum in Prologo Joannis, explicat ipsam generationem aeternam Filii unigeniti absque ulla imperfectione, seu *absque transitu de non esse ad esse, de potentia ad actum*. Sic recte intelliguntur verba D. ni apud Joannem V, 26: «*Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*». Joan. X, 30: «*Ego et Pater unum sumus*». Legendus est articulus.

Unde hic articulus non deducit conclusionem theologicam, sed explicat hanc veritatem fidei, quod Filius generatur a Patre, ex hoc quod ab eo procedit intellectualiter ut Verbum. Et in hac generatione apparet fecunditas infinita naturae divinae, de qua loquebantur saepe Alexander Halensis et S. Bonaventura.

* * *

Confirmatur haec responsio ex solutione objectionum:

Ad 1^m. Difficultas 1^a erat: generatio importat *exitum de potentia ad actum*. Atqui hic exitus non est in Deo actu puro. Ergo generatio non est in divinis.

Respondetur: Dist. maj.: generatio importat exitum de potentia ad actum *quoad modum creatum* generationis, conc.; *quoad rationem formalem* generationis,

nego, quia ad rationem istam formalem sufficit quod generatio sit *origo viventis a vivente conjuncto sec. similitudinem naturae*. Concedo minorem. Dist. concl.: ergo generatio non est in divinis, *secundum modum creatum*, conc.; *sec. suam rationem formalem*, nego. Sic est analogia proportionalitatis non metaphoricae, sed *propriae*, quam tamen ratio ex se sola invenire non potuisset. Deus eam nobis revelavit.

Ad 2^m: 2^a difficultas erat: in Deo est processio secundum modum intelligibilem. Atqui talis processio intellectualis in nobis non est generatio, non nisi metaphorice loquimur de parturitione verbi nostri. Ergo.

Resp.: Concedo majorem; concedo min.; nego paritatem. Ratio disparitatis est quod *in solo Deo* non in nobis *intelligere est ipsa substantia intellectus*. Sic in solo Deo *intelligere et verbum conceptum* non sunt quid accidentale sicut in nobis, sed *quid substantiale*. Verbum in nobis procedit ut accidens in quo repraesentatur substantia intellecta. E contra in Deo *Verbum procedit ut ejusdem naturae subsistens*, et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius, scil. Verbum divinum non solum est *Deus intellectus*, id est *repraesentative*, intentionaliter, sed est *Deus verus de Deo vero*. Legenda est haec resp. ad 2^m cujus doctrina longius exponitur in IV C. Gentes, c. II.

Cfr. Joannem a S. Thoma. Ostendit quod intellectus noster, formando intra se verbum suiipsius, scil. repraesentationem suiipsius, assimilatur sibi hunc terminum, saltem imperfecte. Scil. *intellectus imperfectus*, humanus vel angelicus, *assimilat sibi verbum suum imperfecte*, scil. solum intentionaliter seu repraesentative vel intelligibiliter. *Intellectus autem perfectus*, seu Dei, *assimilat sibi Verbum suum perfectissime*, scil. non solum intentionaliter, sed etiam *realiter in natura, et in eadem numerice natura*, ita ut Verbum divinum non sit accidentale, sed quid substantiale, et sit simul vivens et intelligens, quia in Deo idem est esse et intelligere et intelligi. Et Revelatio affirmat hoc Verbum substantiale esse personam Filii Dei. Haec est *vera generatio*, de qua *primario* dici debet *nomen generationis*, de aliis vero dicitur solum per participationem et per posterius, quamvis prius quoad nos quoad impositionem nominis. Cf. I, q. 13, a. 6. Unde Paulus ad Ephes. III, 14-15 ait: «*Flecto genua mea ad Patrem D. ni nostri Jesu Christi ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*». Cfr. infra, q. 33, a. 2 ad 4^m.

Verbum nostrum dicitur *conceptum*, non *generatum*. Conceptio est initialis formatio viventis, dum generatio est perfecta ejus productio, post evolutionem embryonis. Intellectio nostra pervenit ad conceptionem intellectualem verbi, non vero ad generationem intellectualem. Sic loquimur de nostra facultate concipiendi, non vero generandi intellectualiter. Ita pariter est in angelis. In solo Deo, in vita sua intima, per solam Revelationem cognita, conceptio est simul generatio intellectualis proprie dicta.

De conceptione et de generatione secundum S. Thomam.

Cfr. III Sent. d. 8, 1, 6^m; dist. 3, q. 2, a. 1, c. 5; Quodl. VIII, a. 5, ad 3^m. Ut ostendit S. Thomas Quodl. VIII, a. 5, ad 3, in omni conceptione (animali) «*materia concepti praeparatur per virtutem generativam matris, vis autem forma-*

tiva est in semine patris»; deinde venit evolutio embryonis, quae terminatur per generationem animalis. Sic *conceptio est initium seu inchoatio generationis animalis*.

Vox autem *conceptio* deinde translata est ad conceptionem intellectualem significandam, prout intelligentia nostra ut potentia passiva fecundatur ab objecto, seu a specie impressa quae derivatur ab objecto, et intelligentia nostra, sic fecundata seu informata, concipit verbum suum mentale, ad sibi exprimendam aut rem extramentalem aut mentem ipsam. Et jam est quid magnum bene ac profunde *concipere aliquid*, v. g. librum scribendum, v. g. ordinationem Summae theologiae. Sed *haec conceptio intellectualis in nobis non pervenit ad generationem intellectualem*, quia verbum nostrum est solum *accidens* mentis nostrae, et non substantia vivens ut ipsa anima intellectiva. E contrario *in Deo, cujus intelligentia est ipsum intelligere subsistens et ipsum esse subsistens* et ipsa vita subsistens, *Verbum*, de quo loquitur Revelatio, non potest esse verbum accidentale, sed est *Verbum substantiale, vivens et intelligens*. Unde in Deo *conceptio*, quae est initialis generatio, pervenit ad generationem perfectam Verbi, quod est Deus verus de Deo vero, non solum Deus conceptus, sed realiter Deus de Deo vero.

Joannes a S. Thoma (*De Trinitate*, disp. XII, a. 6, n. 15) dicit, et in hoc convenit cum Ferrariensi: «processio verbi, stando praecise in linea intelligibili et ex vi formalitatis suae... dum purificatur ab omni imperfectione... redditur substantialis et generativa». (Hoc requiritur non solum materialiter ex parte subjecti divini, sed etiam formaliter ex parte processiois verbi, dum purificatur ab omni imperfectione.) Ex alto sic explicatur magnum gaudium ingenii dum invenit solutionem magni problematis et parturit verbum; haec parturitio verbi in summo perfectionis esset generatio et non corporea sed spiritualis. Ratio hujus desumitur ex art. 2 S. Th. et ex a. 1 ad 2, ubi dicit: «cum intelligere divinum sit *in fine perfectionis*, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate (naturae)». Sic, in summo perfectionis, processio verbi est substantialis et generativa, dum in nobis est accidentalis. Sic in nobis verbum nostrum interius, quod dicitur *conceptum* potiusquam generatum, non est persona vivens et intelligens, sed solum *accidens*, dum in Deo Verbum est quid substantiale, vivens, intelligens et, ut videmus, est persona ad Patrem relativa. Non possumus conversare cum verbo nostro, nec communionem habere cum eo, homo remanet solus cum suis ideis; e contrario Pater habet communionem, societatem cum Filio.

* * *

1^{um} coroll.:

Sic notiones generationis et processiois intellectualis mutuo se illustrant. Est quidem magis certum quod in Deo sit processio per modum *generationis* quam quod in Deo sit processio proprie *intellectualis*; primum enim est manifeste de fide, secundum est saltem theologice certum. Sed sine processione intellectuali valde difficile est concipere generationem in Deo et ostendere quod in eo est generatio non metaphorice sed proprie dicta. Ideo S. Thomas loquutus est in art. 1^o de processione *intellectuali*, antequam de *generatione* in art. 2^o, quamvis

haec sit magis certa. Haec ratio est una inter alias propter quas praevaluit *conceptio* latina Trinitatis, quae vocatur quandoque «theoria psychologica» a S. Augustino proposita, cum fundamento quidem in Revelatione, scil. in Prologo Joannis, in quo Filius Dei dicitur *Verbum* a Patre procedens.

2^{um} coroll.:

Cum haec generatio divina Verbi sit *aeterna* (supra tempus continuum hominum et tempus discretum angelorum), sequitur quod in unico *nunc stanti* aeternitatis, «*semper gignit Pater, et semper nascitur Filius*», ut dicit Aug. Ep. 174, generatio enim divina fit sine novitate essendi.

3^{um} coroll.:

Magnum sequitur gaudium ex hac generatione aeterna, cujus vestigium habetur in matre dum natus est ei filius in mundo, et in magno ingenio dum post longum laborem perficit opus ad manifestationem veritatis.

4^{um} coroll.:

In divinis generari sicut generare non importat imperfectionem; imo non est minus perfectum quam generare, nec minus gaudium producit; cfr. Joan. a S. Th., loc. cit., n. 45, nam generare non potest esse sine generari, et in ipso generari aeternum et necessarium non est transitus de potentia ad actum. Non tamen dicimus quod generare vel etiam paternitas sit perfectio simpliciter simplex proprie dicta; nam quamvis non involvat imperfectionem, non melius est eam habere quam non habere. Alioquin aliqua perfectio simpliciter simplex proprie dicta deesset Filio, et sic Filius non esset Deus. Cfr. S. Th. I, q. 42, a. 4 ad 2^m. «Eadem est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis». Ibi est mysterium, sed videtur quod relationes in divinis non afferant vi conceptus sui relativi aliquam perfectionem relativam, virtualiter distinctam a perfectione absoluta essentiae divinae. Ita existimant multi thomistae, ut infra dicetur.

* * *

Remanet difficultas quae in 3^a objectione articuli secundi exprimitur: scil. «Esse cujuslibet geniti est acceptum et receptum»; ideoque non divinum, nam esse divinum est per se subsistens et irreceptum.

Ad 3^m nostri articuli S. Thomas respondet: esse cujuslibet geniti est quidem *acceptum*, sed non semper *receptum* in aliquo subjecto. Sic tota substantia rei creatae est accepta a Deo, sed non recepta in aliquo subjecto receptivo. Ita esse Verbi divini est acceptum, sed non receptum; est ipsum esse subsistens.

«In ipsa enim perfectione divini esse, continetur et Verbum intelligibiliter procedens et principium Verbi, sicut et quaecumque ad ejus perfectionem pertinent». Ex hoc textu S. Thomae videtur juxta multos thomistas, quod relationes in divinis non afferant vi sui conceptus novam perfectionem relativam, virtualiter ab absoluta distinctam.

Per oppositum S. Thomas dicit saepe in diversis operibus suis quod esse cujuslibet creaturae est non solum a Deo *acceptum*, sed etiam *receptum* in essentia creata, aut melius in supposito creato. Sic dicit S. Thomas *de Potentia* q. 3, a. 1, ad 17: «Dicendum quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit; et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti».

Hic textus et multi alii similes citantur contra Suarez et ejus discipulos ad ostendendum quod pro S. Thoma est distinctio realis inter essentiam creatam et esse; nam esse creaturae non solum est a Deo acceptum, ut admittit Suarez, sed etiam est *receptum* ac proinde *limitatum* per essentiam in qua recipitur: Per oppositum esse divinum est *irreceptum* tam in Filio et Spiritu Sancto quam in Patre.

Alia obiectio: Verbum vi processionis procedit ut intellectum et non ut *intelligens*, nam procedit ut terminus intellectionis paternae. Ergo vi processionis non procedit ut simile Patri; sic processio ista non est generatio.

Resp.: Dist. ant.: Verbum vi processionis procedit ut intellectum et non ut *intelligens notionaliter*, seu *dicens*, conc.; non ut *intelligens essentialiter*, nego. Similitudo autem in natura non attenditur secundum notionalia, scil. secundum actus notionales, qui sunt activa generatio et activa spiratio, sed secundum essentialia. Ita analogice in humanis, quamvis filius non procedat ut generans, sed ut genitus, procedit tamen ut similis patri in natura, et sic est, proportionem servata, in divinis.

Dubium. In quo differt dictio Patris ab intellectione essentiali, quae communis est tribus personis, dum dicitur: «tres personae intelligunt, solus autem Pater dicit».

Responsio infra datur q. 41, a. 1. Dictio Patris *ratione tantum* distinguitur ab intellectione essentiali; nec differt sec. rem a relatione Paternitatis, quae non realiter distinguitur ab essentia divina. Hoc profunde explicatur a S. Thoma I, q. 41, a. 1 ad 2^m: «Origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio... vocatur actio. *Remoto igitur motu*, actio nihil aliud importat quam *ordinem originis*, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. *Unde cum in divinis non sit motus*, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones... ». Unde non differunt ab eis nisi secundum modum significandi, prout loquimur de divinis secundum modum rerum sensibilium, ut ibid. dicitur.

Sunt quidem, circa art. 1^m et 2^m S. Thomae, difficultates propositae a Durando et a Scoto, et examinatae a thomistis, sed potius obscuritatem quam claritatem in hac quaestione afferunt, non juvant ad mentis progressum, est potius regressus. Unde non immorandum est in eis, et sufficiet aliquid de his dicere in fine hujusce quaestionis. Imo solvuntur ab ipso S. Thoma, sed postea q. 40, 41, quando loquitur de comparatione personarum ad essentiam, ad relationes, et ad actus notionales.

ART. III. — Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi.

St. qu.: Secundum Revelationem in S. Scriptura et Traditione divina expressam est tertia persona divina quae saepius vocatur Spiritus Sanctus, v. g. in formula baptismi; quandoque vocatur Paracletus ex verbis *παρά* et *καλεω*, *παράκλητος*, id est advocatus, intercessor et consolator. Ut vidimus, non est simplex operatio divina, ut amor essentialis, sed est persona cui tribuuntur perfe-

ctiones et operationes Dei, sec. illud D. ni apud Joan. XIV, 16: «Rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis». Imo dicitur apud Joan. XV, 26: «*Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*».

In art. praesenti S. Thomas instituit analysim conceptualem hujusce secundae processionis. Ponit ad modum status quaestionis has tres difficultates: 1^o Si ponitur in divinis secunda processio, quare non tertia et sic procederetur in infinitum. 2^o In omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae, scil. per generationem; 3^o Nec etiam processio amoris potest distingui in Deo a processione intelligibili, quia in Deo voluntas non est aliud ab intellectu.

Responsio tamen est et est *de fide*: «*praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis*» et additur (quod non videtur esse de fide, sed sententia communis) *quae est processio amoris*.

1^o *Probatur ex S. Scriptura* primam partem esse de fide: cfr. Joannem XIV, 16: «Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis». Ibid. XV, 26: «Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, *Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*».

2^o *Theologice* explicatur haec secunda processio revelata:

In divinis processio attenditur secundum actionem immanentem non transeuntem. Atqui actio immanens, in natura intellectuali, est duplex: intellectio et volitio seu amor. Ergo in Deo, ut agente intellectuali, convenit quod, praeter processionem intellectualem Verbi, sit alia processio, quae est processio amoris.

1^{um} *dubium:* An S. Thomas intendat rigorose demonstrare existentiam secundae processionis ex prima; ita ut haec secunda certo cognosci posset discursu theologico, etiamsi non esset revelata, etiamsi non revelaretur existentia Spiritus Sancti.

Resp.: Non videtur quod S. Thomas hoc intendat, quamvis dicat: «Ad cujus evidentiam». Sed secundum ejus consuetudinem, quando agitur de mysteriis essentialiter supernaturalibus, vult ostendere hoc non esse contra rationem et affert rationem convenientiae, quae quidem profunda est, imo quae magis ac magis profunda apparet contemplanti, sed non est demonstrativa, nam haec progressiva contemplatio tendit non ad evidentiam demonstrationis, sed ad altiore evidentiam visionis beatificae. Haec igitur ratio convenientiae pertinet ad sphaeram quae demonstrabilitatem superat. Proinde si quis vellet eam ut demonstrativam proponere, potius eam minueret quam exaltaret. Unde ex hac argumentatione non rigorose probatur quod debet esse secunda processio, nec ex ea certa esset existentia tertiae personae procedentis, si non esset revelata.

Sed quaeri potest: supposito quod revelatum sit esse tertiam personam et secundam processionem, probaturne rigorose quod haec secunda processio debet esse *processio amoris*, ex hoc quod jam saltem theologice certum est primam esse per modum intellectionis. Hoc posset sustineri, quamvis difficile, quia minus certum est amorem habere terminum immanentem, quam quod intellectio seu potius dictio habeat terminum, scil. verbum expressum.

Terminus enim immanens amoris est innominatus et valde mysteriorum, nam amor tendit ad bonum quod est in rebus extra mentem, dum intellectus tendit ad verum quod est formaliter in mente secundum similitudinem rei extra-

mentalis. Cfr. M. T. L. Pénido, *A propos de la procession d'amour en Dieu* («Ephemerides Theol. Lovanienses», majo 1938, p. 338 sq.). In hoc articulo proponitur cum P. Irénée Chevalier O. P. («Divus Thomas», Placentiae, jan. 1938, p. 63-68) haec correctio textus S. Thomae *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 7: «Operatio voluntatis terminatur ad res in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI Metaph. c. VIII; et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit, nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens». In pluribus editionibus omittitur *nisi*, et textus videtur inintelligibilis. Sed in IV C. Gentes, c. 19 S. Thomas dicit: «Amatum est in voluntate amantis (non secundo similitudinem suae speciei, sed) sicut terminus motus in principio motivo proportionato». «Amatum in voluntate amantis existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam».

Unde dicendum est: argumentum propositum in nostro art. est ad minus argumentum convenientiae, ad explicandam naturam secundae processionis revelatae, id est ad ostendendum quod ipsa est processio amoris. Haec ratio convenientiae est valde profunda seu alta; ostendit quod theoria psychologica de Trinitate a S. Augustino proposita concordat cum Revelatione. Sed quando agebatur de Verbo, Revelatio ipsa indicabat analogiam in Prologo Joannis: «In principio erat Verbum...». Quando vero agitur de secunda processione non invenitur in S. Scriptura similis indicatio, in ea Spiritus Sanctus non nominatur proprie Amor, nec etiam apud Patres graecos. Tamen dicitur suavitas, benignitas et ipsum nomen Spiritus ad voluntatem alludit. Sic est nunc sententia communis quod Spiritus S. procedit ut amor personalis. Ita P. A. d'Alès, *De Deo Trino*, 1934, p. 183.

2^{um} **dubium**: Per respectum ad hanc secundam processionem, quomodo se habet Spiritus Sanctus?

Resp.: Se habet ut terminus processionis amoris, sicut Verbum est terminus processionis intellectualis. Unde dicit S. Thomas in corp. art.: «secundum processionem amoris, amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente».

Terminus amoris non habet nomen speciale. Hoc egregie explicat Cajetanus hic n. VI: «amatum non aliter fit in amante, nisi secundum affectionem amantis in amatum». Est enim quaedam differentia in hoc inter intellectionem et amorem, nam in amante non producit similitudo amati, sicut producit in intelligente similitudo rei intellectae; sed in amante est impulsus quidam et propensio voluntatis in rem amatam, quae sic est in amante ut terminus amoris, non nominatus. Unde aiebat Augustinus: «Amor meus pondus meum». Cfr. IV C. Gentes, c. 19. Sic admittenda est secunda processio ut processio amoris.

* * *

Solvuntur objectiones. 1^a est: Tunc oporteret admittere tertiam processionem et sic in infinitum.

Resp. ad 1^{am}: «Non est necessarium procedere in divinis processionibus in infi-

nitum. Processio enim, quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis». In hoc, theoria psychologica concordat igitur cum Revelatione, et est signum veritatis ejus. Id est: haec theoria assignat rationem cur sint *duae processionis divinae, non plus, nec minus*. De hoc affert profundam rationem convenientiae, non vero demonstrationem, quia agitur de mysterio essentialiter supernaturali. Quod non sit demonstratio rigorosa, hoc etiam apparet ex secunda objectionem.

2^a *obj.*: In omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae, scil. per generationem. Ergo et in natura divina unicus est modus communicationis naturae, scil. per intellectum et non per voluntatem.

Resp. ad 2^{am} negando consequentiam et paritatem inter naturam rerum corruptibilium et naturam divinam. Disparitas est quod «quidquid est in Deo est Deus, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem, quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliae naturae». Id est: etiam per processionem amoris communicatur natura divina, quia quidquid est in Deo est Deus et non pars Dei.

Sic respondendo secundum fidem, sanctus Thomas ostendit objectionem non esse cogentem, sed ipse non vult demonstrare ex 1^a processione divina quod debeat esse secunda, ita ut secunda sic fieret certa, etiamsi non esset revelata.

Inst.: Per primam processionem communicatur adaequate tota natura, ergo non est amplius communicabilis; sicut datur unicum verbum, ita dari debet unica processio.

Resp.: Dist. anteced.: per primam processionem communicatur *tota natura, et totaliter*, scil. omni modo quo communicabilis est, nego, vel faveas probare; *tota, sed non totaliter*, concedo. Nam secundum Revelationem cognoscimus quod non solum Filius, sed etiam Spiritus Sanctus procedit a Patre. Et sec. theoriam ab Augustino propositam, apparet quod natura divina communicabilis est et fecunda dupliciter: *per intellectum et per amorem*. Imo in hunc secundum modum ita insistebat Richardus a S. Victore, ut videbatur primum modum intellectuale negligere. Nullus est negligendus.

Inst.: Quodlibet infinitum est unicum, excludit aliud. Atqui prima processio est infinita. Ergo excludit secundam.

Resp.: Dist. maj.: quodlibet infinitum est unicum in suo ordine et excludit aliud ejusdem ordinis, conc.; alterius ordinis, nego. Sic misericordia Dei infinita excludit aliam misericordiam infinitam, non vero justitiam infinitam. Similiter de processionibus.

3^a *objectio* articuli erat: Non distinguuntur in Deo intellectus et voluntas, ergo nec processio amoris a processione intellectuali.

Resp. ad 3^{am}: Dist. ant.: non distinguuntur realiter in Deo intellectus et voluntas, conc.; non distinguuntur ratione seu virtualiter, nego; ac pariter distinguitur consequens. Duae processionis non distinguuntur realiter nisi ex parte relationum ad invicem oppositarum. Sic spiratio activa non realiter distinguitur a generatione activae Patris, nec a generatione passiva Filii, sed a spiratione passiva Spiritus Sancti.

Insuper ut notat ibid. S. Thomas: « licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processiones quae sunt sec. actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem ». Nam nihil amatum nisi praecognitum, sic non est processio amoris nisi sit processio intellectualis. In hoc rursus apparet convenientia theoriae psychologicae. Sic est signum quod in anima invenitur Trinitatis imago.

Ultimum dubium: *Utrum duae processiones divinae differant specie, an numerice.*

Respondetur: Differunt quasi secundum speciem. Id est non numero tantum, alioquin utraque esset vel generatio, vel spiratio. Nec proprie secundum speciem, quia in Deo non est proprie genus, nec species. Sed loquendo per analogiam ad creaturas potest dici quod hae duae processiones distinguuntur quasi secundum speciem, non quidem ratione diversae naturae, sed ratione proprietatum personalium, quae in unitate naturae sunt diversae, quod non contingit in creaturis. — Nec sequitur ex hoc quod tres personae differant quasi specie, nam habent eandem naturam, non solum specie, sed numero.

ART. IV. — **Utrum processio amoris in divinis sit generatio.**

Respondetur negative.

Etenim 1^o secundum fidem dicitur in Symbolo S. Athanasii: « Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens ».

2^o Hoc etiam explicatur secundum theoriam psychologicam, quae cum fide in hoc puncto etiam satis manifeste concordat. Patres graeci et etiam S. Augustinus, *Contra Maximum*, lib. III, c. 14, dixerunt se non potuisse invenire rationem quare secunda processio non sit generatio sicut prima.

S. Thomas hanc rationem proponit:

Generatio ex suo formali fit secundum *assimilationem* generati ad generantem qui producit sibi simile secundum naturam. Atqui haec assimilatio invenitur in processione secundum intellectum, prout Deus Pater seipsum intelligit et dicit, non vero in processione secundum voluntatem. Ergo processio amoris non debet dici generatio.

Major patet. Minor probatur ex hoc quod intellectus rem sibi assimilatur prout verum est in ipso secundum similitudinem rei; voluntas autem ex genere suo non est potentia assimilativa, sed ponderativa et inclinativa, tendit enim ad rem, prout bonum est, non in mente per modum repraesentationis, sed in rebus. Sic voluntas non producit vi sua terminum sibi vel objecto similem, sed inclinationem et impulsum in objectum amatum.

Ad 3^m: « Processio quae non est generatio remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus ».

ART. V. — **Utrum sint plures processiones in divinis quam duae.**

Respondetur negative et est de fide.

1^o Hoc cognoscitur ex S. Scriptura et ex definitionibus Ecclesiae secundum quas sunt solum tres personae, una non procedens, aliae duae procedentes, sic sunt solum duae processiones.

2^o Hoc explicatur secundum theoriam psychologicam quae magis ac magis apparet ut conceptio in Revelatione fundata: quia in natura intellectuali sunt solum duae actiones immanentes, scil. intellectio et volitio.

Ad 2^m. Natura divina ut *bona, est suiipsius diffusiva*, hoc duplici modo per modum processionis intellectualis et processionis amoris, « prout Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat ». Sic S. Thomas conservat, etiam in hoc tractatu, principium saepe citatum a S. Bonaventura, scil.: bonum est essentialiter diffusivum sui, et quanto est altioris naturae, tanto intimius et abundantius est suiipsius diffusivum. Sed in divinis ad intra, haec diffusio non est per causalitatem finalem nec efficientem, sed supra ordinem causalitatis. Remanet tamen diffusio omnino intima et superabundans, in communicatione totius et infinitae naturae divinae per generationem et spirationem.

* * *

Dubia circa totam hanc quaestionem XXVII.

1^{um} **dubium:** Quodnam est *principium* quod cujuslibet processionis active sumptae; scil. quodnam est principium quod generat, et principium quod spirat?

Resp.: Est Pater qui generat, et Pater et Filius qui spirant. Cfr. Conc. Later. (Denz. 432): « Natura divina non est generans, neque genita, neque procedens: sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit ». Item pro secunda processione definitum est quod « Spiritus Sanctus procedit a Patre Filioque » (cfr. Denz. 86, 691). Si natura divina esset generans, cum ea esset in tribus personis, tres personae generarent, et sic Spiritus Sanctus generaret quartam personam, et sic in infinitum. Item si natura divina esset genita, tres personae gignerentur; si ipsa esset procedens, tres personae procederent.

2^{um} **dubium:** Quodnam est *principium* quo cujuslibet processionis active sumptae?

Resp.: Secundum Revelationem, quaelibet processio terminatur ad unam personam quae procedit *non a natura secundum se*, sed Filius procedit *a natura ut est Patris* (quia est Pater qui generat), et Spiritus Sanctus procedit *a natura ut est Patris et Filii*, qui spirant.

Unde dicendum est: principium quo cujuslibet processionis active sumptae est in natura divina intellectus et voluntas, ut *modificati relationibus paternitatis et spirationis activae*. Oportet addere « ut modificati etc. », nam intellectio essentialis et amor essentialis sunt communes tribus personis, et sic non sunt processiones. Ita communiter thomistae. Sic theoria psychologica, quamvis velit

erueri personas ex processionebus, aliquo modo debet jam supponere personas et relationes ad processiones plene definiendas. Haec est pars obscuritatis in hac theoria, sed non mirum est quod ita sit, quia istae notiones processionis, relationis, personae sese mutuo illustrant, sicut in ontologia notiones entis, unius, veri, boni et pulchri. Cfr. infra I, q. 40, a. 4; q. 41, a. 3 et 5.

Ex his textibus S. Thomae habetur quod *in principio* quo divinarum processionum importantur simul absolutum et relativum, sed *absolutum in recto* ut forma, et *relativum in obliquo* ut modus. Sic dicitur quod principium quo proximum processionum est, in natura divina, intellectus et voluntas, sed *ut modificati* relationibus paternitatis et spirationis activae. Tres enim personae intelligunt, sed solus Pater «dicit» generando, vel generat dicendo; item tres personae diligunt, sed tantum Pater et Filius spirant. Quod satis clarum est, nonobstante obscuritate mysterii.

3^{um} dubium: *An potentia generandi in divinis sit perfectio.*

Resp. Cfr. infra q. 41, a. 5. Difficultas est quia haec perfectio deesset Filio et Spiritui Sancto, et soli Patri conveniret, sic tres personae non essent aequaliter perfectae.

Responsio sumitur ex hoc quod «potentia generandi significat in recto naturam, sed in obliquo relationem» ut ostenditur clarius q. 41, a. 5. Id est: potentia generandi pertinet ad naturam divinam, prout est in Patre. Unde potentia generandi in divinis est perfectio quoad id quod importat in recto, scil. absolutum, id est quoad naturam divinam, non vero quoad id quod importat in obliquo, scil. quoad relationem paternitatis, quae secundum «esse ad» abstrahit a perfectione et ab imperfectione, quia nec involvit imperfectionem, nec est nova perfectio superaddita infinitae perfectioni naturae divinae. Aliquid simile dicitur de actu libero creandi, virtualiter ab actu necessario amoris distincto, quia non involvit imperfectionem, sed non addit novam perfectionem; sic non melioratus est Deus ex hoc quod libere voluit creare universum.

4^{um} dubium: *Utrum processiones divinae active sumptae sint verae et propriae actiones, an solum emanationes, ut facultates dimanant ab essentia animae.*

Respondent thomistae, contra Suarez: *sunt verae actiones, sed mere immanentes*, quia sunt ad intra actus intellectus, ut dictio, et actus voluntatis, scil. spiratio activa. Et actio immanens potest purificari ab omni imperfectione, imo et actio creatrix quae est actio immanens, virtualiter transiens seu transitiva.

Nec tamen debet dici quod Deus Pater, ut generans, sit proprie et vere *agens*, sed tantum vere et proprie *intelligens* et *dicens*; item Pater et Filius spirando non proprie *agunt*; quia haec expressio *agens* usu communi sumitur pro *causa efficiendi* et non solum pro principio. Pater autem non est causa Filii, et Filius non est effectus. Imo quamvis Pater sit principium Verbi, Verbum non dicitur principiatum, quia, ut notat S. Thomas I, q. 33, a. 1 ad 2^m, principiatum importat inferioritatem quae Verbo non competit.

Verbum non est principiatum, sed principium de principio. Unde non est alia distinctio inter Patrem et Filium nisi distinctio originis, nulla est vero sub respectu naturae, dignitatis, omnipotentiae, etc.: «Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt», dixit Christus apud Joan. XVI, 15. Propter eandem ratio-

nem melius est dicere generatio quasi activa et spiratio quasi activa, et a fortiori generatio quasi passiva et spiratio quasi passiva, nam passio proprie dicta correspondet actioni transitivae; generatio autem et spiratio sunt actiones mere immanentes supra ordinem causalitatis; per eas communicatur non causatur natura divina.

5^{um} dubium: *In quo Verbum divinum differt a verbo nostro?*

Respondetur: Differt multipliciter, cfr. IV C. Gentes, c. 13: 1^o Quia Verbum Dei est quid *substantiale, vivens et intelligens*, imo est *persona*, dum verbum nostrum est solum accidens mentis nostrae; solus enim Deus est intelligere subsistens. 2^o Verbum divinum non est, ut nostrum, ex indigentia, sed *ex abundantia* et *fecunditate infinita*. 3^o Verbum divinum est Patri *coeternum*, immutabile, perpetuoque gignitur, quod non verificatur in nostro verbo. 4^o Verbum divinum est *unicum*, quia adaequatum, verbum nostrum est inadaequatum et ideo multiplex, imo eo magis multiplex est in intelligentiis creatis quo hae intelligentiae sunt inferiores.

Attamen servatur adhuc analogia inter utrumque; quia 1^o utrumque est *terminus intellectionis dicentis* seu dictionis; 2^o utrumque est *imago*, vel repraesentatio rei cognitae; 3^o utrumque *concepitur* a mente, sed in solo Deo haec conceptio meretur vocari proprie generatio; 4^o utrumque est *mere spirituale*, intrinsece independens a materia, et a corruptione materialium. Sed ut dicit IV Conc. Later. (Denz. 432): «inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda». Haec est velut definitio analogiae, nam, ut pluries ostendimus cum S. Thoma (I, q. 13, a. 1-5), analogia sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen, est *secundum quid* seu *proportionaliter eadem, sed simpliciter diversa in illis*.

Recapitulatio quaestionis XXVII.

In ea ostenditur quod sunt processiones ad intra in Deo, quare sunt duae et duae tantum, necnon quare sola prima vocatur generatio, non vero secunda.

In art. 1^o sub luce Revelationis manifestatur quod *est in Deo processio «secundum emanationem intelligibilem Verbi intelligibilis a dicente»*.

Non est processio ad extra (arianismus), sed *ad intra*; nec secundum ens rationis (modalismus), sed est *realis processio*.

Ibid. ad 2^m ostenditur quod *Verbum habet eandem naturam ac Pater a quo procedit*. Convenientia et perfectio huiusce processionis ad intra apparet sub luce huiusce principii: «id quod procedit ad intra processu intellectuali non oportet esse diversum (in natura ab eo a quo procedit); imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit» ut conceptio intellectualis cum intellectu ipso. Sic Verbum intellectum et dictum a Patre est unum secundum naturam cum eo; nec est, ut patet, verbum accidentale, sed substantiale, sicut intelligere divinum non est accidens, cum sit ipsum intelligere subsistens.

Ut dicit S. Thomas IV C. Gentes, c. II: « *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum* ». Sic Angelicus servat principium: bonum est essentialiter diffusivum sui, et quanto est altioris naturae, tanto plenius et intimius est suiipsius diffusivum; sic est in Deo diffusio ad intra, sed supra ordinem causalitatis efficientis et finalis.

In art. 2^o ostenditur quod processio Verbi merito dicitur *generatio* quia est origo viventis a vivente conjuncto in similitudine naturae; conceptio enim intellectus est similitudo rei intellectae, sic Verbum est similitudo Patris seipsum intelligentis, et in eadem natura existens, nam in Deo idem est intelligere et esse. Cognitio, quae fit per similitudinem expressam rei cognitae, est essentialiter assimilativa.

In art. 3^o praeter processionem Verbi declaratur *alia processio amoris*, prout amor boni sequitur conceptionem boni.

In art. 4^o declaratur *quare processio amoris non sit generatio*, quia est per voluntatem, quae vi sua non est assimilativa, non sibi assimilat rem, sed inclinatur in rem volitam, ut pondus secundum verbum Augustini: « amor meus, pondus meum ».

Infra dicetur ad complementum hujusce doctrinae de processionibus, quod tres personae intelligunt (intellectione essentiali), sed *solus Pater dicit*, et dicit Verbum adaequatum, cfr. I, q. 34, a. 1 ad 3^m, sicut in situatione difficili inter tres homines, unus dicit solutionem adaequatam, et tres aequaliter intelligunt id quod ab uno eorum dicitur. Item proportionaliter dicitur: quamvis tres personae diligant (amore essentiali), nonnisi Pater et Filius *spirant* Spiritum Sanctum, qui est terminus hujusce spirationis activae (I, q. 37, a. 1).

Sanctus Thomas, in praesenti quaestione 27^a, nondum vult haec diversa dubia solvere, quia multo melius eorum solutio infra apparebit, q. 34, 37, 40, 41. S. Doctor procedit absque praecipitatione, paulatim transeundo a conceptu confuso ad conceptum distinctum ejusdem rei. Sed commentatores ejus quandoque debuerunt citius haec dubia examinare, quia proposita sunt quandoque ut objectiones contra articulos qu. 27 et 28.

Qu. XXVIII. — De relationibus divinis.

Prologus: « Deinde considerandum est de relationibus divinis ». Dicit « deinde » quia hae relationes secundum fidem sunt relationes originis seu processionis, prout Filius procedit a Patre et Spiritus Sanctus a Patre Filioque. Ideo processiones sunt fundamentum relationum realiter distinctarum, quae, ut videbimus, quaestione seq., constituunt formaliter personas: unde jam erit implicite sermo de Personis, quamvis nondum explicite nominentur (cfr. *Dict. théol. cath.*, art. « Relations et personnes divines » A. Michel).

Momentum quaestionis. Haec quaestio de relationibus divinis est magni momenti, quia, ut dicetur infra, quaest. 29, art. 4, personae constituuntur relationibus subsistentibus ad invicem oppositis, quae proinde debent esse *formaliter* in Deo, et non solum *virtualiter*; ad hoc requiritur quod nullam imperfectionem involvant, quod verbi gratia filiatio possit esse sine dependentia. Haec autem notio relationis est notio philosophica ab Aristotele explicata, et applicatur personis divinis quae in S. Scriptura terminis relativis vocantur: Pater, Filius, Spiritus Sanctus. Unde in hac quaestione fundamentali adhuc agitur potius de explicatione principiorum fidei, quam de deductione conclusionum theologiarum. Explicandum est quare Pater dicitur relative ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad utrumque. Et proprie agitur nunc de revelata distinctione reali personarum divinarum, prout fundatur in relationis oppositione. Sic in his articulis apparebit fundamentum principii quo illustratur totus tractatus de Trinitate et solvuntur principales objectiones, scil. « in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio », Concilio Flor. (Denz. 703).

Divisio quaestionis: In ea quaeruntur quatuor:

- I. An in Deo sint aliquae relationes reales.
- II. Quid sint hae relationes, utrum sint ipsa essentia divina, an quid extrinsecus affixum.
- III. Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.
- IV. De numero harum relationum.

Praenotamina philosophica de notione relationis et de ejus divisione.

Haec praenotamina breviter recolliguntur a S. Thoma in corpore art. I initio. (Legenda est haec prima pars corporis articuli.)

Categoria relationis distinguitur ab Aristotele a categoriis substantiae, quantitatis, qualitatis, actionis transitivae, passionis etc. Sic homo dicitur relative pater alterius et filius alterius. Relatio vocatur ab Aristotele τὸ πρόστι id est *ad aliquid*; vocatur etiam respectus, ordo, habitudo.

Nominales plerique dixerunt: non dantur relationes reales in creaturis, sed solum relationes rationis. E contra juxta realismum moderatum *sunt relationes reales*, nam nemine cogitante aliquis homo est realiter pater filii quem genuit: item duo alba sunt realiter similia ante considerationem mentis nostrae: paternitas autem et similitudo sunt merae relationes: ergo dantur in rebus relationes reales (cfr. S. Thom., *De Potentia*, q. 7, art. 9, ubi ostendit quod bonum universi, quod est aliquid reale, praecipue consistit in relatione, scil. in ordine rerum tum ad se invicem, tum ad Deum; et hoc ordine sublato, omnia confusa essent, ut in exercitu sublata subordinatione et coordinatione militum).

Relatio autem duplex est: realis et rationis.

Relatio realis est ordo qui in rebus ipsis est: sic effectus ordinatur ad causam a qua dependet, pars ad totum, potentia ad actum, actus ad objectum.

Relatio rationis est ordo per mentem excogitatus, ut praedicatum ad subjectum, speciei ad genus.

Colligendo diversos textus Aristotelis (Categ. cap. V et Met. I. V, cap. XV, lectio XVII S. Thom.) et textus S. Thomae, habetur quoad divisionem relationis haec synopsis:

Relatio realis

transcendentalis vel essentialis

essentiae ad esse

materiae ad formam

facultatis, habitus et actus ad objectum specificativum.

praedicamentalis vel accidentalis

secundum quantitatem (aequale, inaequale, duplum, triplum)

sec. qualitatem (simile, dissimile)

sec. actionem (v. gr. paternitatis)

et passionem (v. gr. filiationis).

Relatio rationis

inter non realiter distincta

verbi gr. praedicati ad subjectum in iudicio.

relatio identitatis realis unius cum seipso.

inter realiter distincta

scibilis ad scientiam

Dei ad creaturam.

Relatio realis dividitur in transcendentalem et praedicamentalem. *Relatio transcendentalis* (seu *secundum dici*) est ordo in essentia rei inclusus, ut anima dicit transcendentalem ordinem ad corpus, materia ad formam, essentia ad esse, accidens ad subjectum, scientia ad objectum, etc., nam hae res ad illa ex sua essentia ordinantur; sic relatio transcendentalis remanet pereunte ejus termino, proinde anima separata remanet individuata per suam relationem ad corpus resurgendum.

Dicitur transcendentalis, quia transcendit speciale praedicamentum relationis, et invenitur in aliis categoriis v. gr. substantiae, qualitatis: nihil fere est, quod ad aliud ex sua natura non ordinetur.

Relatio praedicamentalis quae vocatur etiam relatio *secundum esse*, definitur ab Aristot. (Cat. c. V): accidens reale, cujus totum esse est ad aliud se habere. Haec enim relatio non includitur in essentia rei, sed ipsi advenit, ut accidens et est purus ordo seu respectus ad terminum, ut paternitas, filiatio, aequalitas duarum quantitatum, similitudo etc.

Realis existentia harum relationum est certa. Nam ante considerationem mentis nostrae et nemine cogitante, duo alba sunt realiter similia, et hic homo est realiter pater alterius, dum e contra relatio praedicati ad subjectum in iudicio est relatio rationis quae non existit nisi post considerationem mentis, ut fructus ejus.

Relatio praedicamentalis exigit in subjecto *reale fundamentum et terminum reale* realiter distinctum ab hoc fundamento, proinde non remanet haec relatio pereunte termino, in hoc differt a relatione transcendentali.

Fundamentum ejus est id quod est ratio respiciendi seu referendi. Sic in relatione paternitatis, homo qui genuit filium est subjectum, filius genitus est terminus, qui respicitur a patre, generatio vero est fundamentum, nam ratio cur pater respicit filium est quia genuit ipsum (cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. IV, c. 14).

An relatio praedicamentalis realiter distinguatur a suo fundamento. Verbi gr. an similitudo inter duo alba realiter distinguatur ab eorum albedine et paternitas a generatione.

Plerique thomistae, ut Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, Joan. a S. Th., Goudinus etc., admittunt distinctionem realem saltem modalem relationis a suo fundamento; Suarez eam negat, quod accedit ad sententiam nominalistarum.

Thomistae autem sic sententiam suam *probant*: relatio praedicamentalis est accidens cujus totum esse est *ad aliud* se habere. Atqui entitas fundamenti non est purus ordo ad aliud, sed quid absolutum, v. gr. quantitas, qualitas, actio.

Ergo entitas fundamenti realiter distinguitur a relatione praedicamentali. Proinde Aristoteles consideravit ut praedicamenta distincta: quantitatem, qualitatem, actionem, relationem.

Confirmatur: Relatio praedicamentalis perit cum suo termino, manente entitate fundamenti, nam ex duobus similibus, uno destructo, perit relatio in altero. Insuper cessante generatione filii, ille remanet filius patris sui.

Utrum existentia conveniat relationi praedicamentali formaliter secundum suum «esse ad» an secundum suum «esse in subjecto».

«Esse in» non est fundamentum relationis, sed est ipsa relatio secundum rationem communem accidentis, non secundum rationem propriam relationis. Respondent thomistae: Existentia non convenit formaliter relationi praedicamentali secundum suum «esse ad», quia secundum suum «esse ad» abstrahit ab existentia et potest esse relatio rationis. Sed existentia convenit relationi praedicamentali secundum suum «esse in» seu *inesse, inhaerere*. Cum autem, ut infra dicitur, in Deo «esse in» non potest esse accidens, sed est substantia divina, sequitur, juxta S. Thomam, quod in Trinitate est *unum esse* pro diversis relationibus divinis. E contra Suarez vult quod relatio habeat suam existentiam propriam, et sic ponit tres existentias relativas in Deo, sicut admisit duo esse in Christo quia negavit distinctionem realem inter essentiam creatam et esse. Pro S. Thoma est *unum esse* pro tribus personis divinis, ut infra dicitur, et *unum esse* in Christo.

Haec distinctio inter *esse in* relationis et ejus *esse ad* clare et explicite invenitur apud S. Thomam, *De Potentia*, q. 7, a. 9, ad 7: «Ipsa relatio quae nihil aliud est quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet *in quantum est accidens*, et aliud *in quantum est relatio* vel ordo. In quantum enim est accidens habet quod sit in subjecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod *ad aliud*, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens». Sic «esse in» quod est quid commune omnibus accidentibus, est titulus realitatis ipsius «esse ad» (1).

Magni momenti est relatio ut constat ex diversis exemplis, speciatim in ordine supernaturali. Etenim in Christo unio hypostatica est relatio realis dependentiae humanitatis Christi a Persona Divina Verbi. Cfr. III, q. II, a. 7: «Unio hypostatica est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una Persona Filii Dei... Haec unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Et ideo oportet dicere quod sit quid creatum».

Pariter in Beata Maria Virgine, Maternitas divina est relatio realis ad Personam Verbi incarnati; sic ratione termini sui, haec realis relatio pertinet ad ordinem hypostaticum, et superat ordinem gratiae. Unde communiter tenetur quod B. M. V. praedestinata est ad Maternitatem divinam antequam ad plenitudinem gloriae et gratiae. Notandum est tamen quod persona Verbi non acquirit relationem realem ad B. M. Virginem, sed solum relationem rationis; quia Dei ad creaturas est relatio rationis tantum. — Item in sancto Joseph praeclara ejus dignitas, Patris nutritii Verbi Incarnati est relatio. Denique in nobis filiatio adoptiva est relatio ad Deum auctorem gratiae, et est quaedam participata similitudo filiationis aeternae Filii unigeniti.

(1) Quodlibet accidens saltem *aptitudinaliter* inhaeret subjecto (hoc remanet etiam in accidentibus eucharisticis quae sunt sine ullo subjecto); sed secundum leges naturales accidens est etiam *actualiter* in subjecto (quod miraculose non verificatur in accidentibus eucharisticis).

ART. I. — Utrum in Deo sint relationes reales.

Status quaestionis: Videtur quod non, sed quod sint solum in eo relationes rationis, ut relatio identitatis ejusdem cum seipso est relatio rationis, quia non est inter extrema realiter distincta. — Insuper si esset in Deo relatio realis, esset relatio principii ad principiatum, atqui relatio Dei ad creaturas, ut est principium earum, est relatio non realis sed rationis, dum relatio creaturarum ad Deum realis est. — Nec relatio quae fundatur in processione intellectuali Verbi videtur realis, quia operationem intellectus non antecedit, sed sequitur.

Responsio tamen est *affirmativa* et de *Fide* etiam *definita*. Hoc constat, ut dicitur in argumento sed c. ex damnatione Sabellii. Secundum haeresim sabellianam Deus non est realiter Pater et Filius, sed solum secundum nostrum modum intelligendi. Contra hanc haeresim Ecclesia declaravit quod *Deus est realiter Pater, Filius, Spiritus Sanctus*, ita ut *Pater non sit Filius*, sed realiter ab eo distinguatur (cfr. Denz. 40, 60, 85, 231, 271). Pater autem non dicitur nisi a paternitate, quae est relatio, Filius a filiatione quae est relatio, et pariter etiam spiratio. Ergo in Deo sunt *relationes reales* paternitatis, filiationis, spirationis, immo dicemus infra: spirationis activae, et spirationis passivae.

Major hujusce argumenti auctoritatis est ipsa affirmatio dogmatis contra Sabellium.

Minor autem est analysis nominum Patris, Filii, Spiritus Sancti.

Haec enim nomina in Sacra Scriptura contenta sunt relativa: Pater dicitur relative ad Filium et e converso, et sic realiter distinguuntur oppositione relationis.

Haec notio relationis paulatim explicatur a Patribus qui magis ac magis explicite declarant personas divinas *relationibus* tantum inter se distingui (cfr. Rouet de Journal, *Enchir. patr.* in fine, Index theologicus, n. 178, ubi colliguntur referentiae ad Patres graecos et latinos).

Sanctus Gregorius Nazianzenus dicit: «Pater non est nomen essentiae nec actionis, sed relationem eam indicat, quam Pater erga Filium habet, vel Filius erga Patrem» (Orat. 30, n. 16; Journal n. 990).

Ita pariter loquuntur sanctus Gregorius Nyssenus, S. J. Damascenus, apud graecos, et apud latinos sanctus Augustinus, sanctus Fulgentius, Boetius, sanctus Isidorus, sanctus Anselmus... (Cfr. Journal: Index theologicus, n. 178).

Cfr. speciatim S. Augustinum; jam evolvit theoriam relationum ut ostendit Tixeront (*Histoire des dogmes*, 8^e ed. 1924, t. II, p. 365-366) praecipue in libro *V de Trinitate*, n. 6, 16, et ostendit quod personae divinae sunt relationes quae non sunt quid absolutum ut essentia divina, quaeque tamen non sunt accidentia. Dicit enim loc. cit.: «*Non secundum substantiam haec dicuntur*, quia non quisque eorum ad seipsum, *sed ad invicem* atque ad alterutrum ista dicuntur: *neque secundum accidens*, quia et quod dicitur Pater et quod dicitur Filius aeternum atque incommutabile est... Haec non secundum substantiam dicuntur, sed *secundum relativum*, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile (*De Trinitate*, V, 6, 16; cfr. etiam ibidem VII, 24; *De Civitate Dei*, XI, 10, 1).

Sic Pater dicitur ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium. Ita S. Augustinus ibidem.

Haec doctrina de divinis relationibus realiter definitur in Conc. Toletano XI, anno 675 (Denz. 278): « In relativis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ad utrosque refertur, in eo quod cum *relative tres personae dicantur*, una tamen natura vel substantia creditur... Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est...; sed ad se specialiter dicitur Deus » (Cfr. ibidem n. 280, 281). Pariter in Conc. Rhemensi 1148 (Denz. 389), in IV Conc. Lat. (Denz. 432). Sed praecipue in Conc. Florentino (Denz. 703) asseritur principium dogmaticum: « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio ». In hoc concilio Joannes, latinorum theologus, testatus est: « Est vero secundum doctores tam graecos quam latinos *sola relatio* quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur *relatio originis*, ad quam duo tantum spectant: a quo alius et qui ab alio » (cfr. Harduinum, Concil. Collectio IX, 203).

Similiter doctissimus Cardinalis Bessarion, Archiepiscopus Nicaenus, graecorum theologus in eodem concilio, professus est: « Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat » (cfr. Harduinum, *op. cit.*, IX, 339). Cfr. S. Anselmum, *De Proc. Spir. Sancti*, c. 2.

* * *

Quoad corpus hujusce art. I notandum est quod S. Thomas pluries hanc quaestionem tractavit in I *Sent.*, d. 26 et 33; IV *C. Gentes*, c. 14; *De Potentia*, q. 2, a. 6; q. 8, a. 1.

Si autem haec diversa ejus opera considerantur, apparet quomodo mens ejus elevatur et simplicatur, prout tendit ad simplicem intuitum veritatis; postea vero saeculo XIV et XV cogitato plurium theologorum, v. g. Durandi et aliorum, in nimiam cadit complicationem, quae ad contemplationem divinorum non disponit.

Hic articulus et subsequentes ad hunc simplicem intuitum reduci possunt: Pater, Filius, et Spiritus Sanctus sunt Deus, sed Pater non est Filius, Filius non est Pater, et Spiritus Sanctus non est nec Pater nec Filius. In artic. S. Thomas probat ex processionebus quod in Deo sunt relationes reales. Argumentum ejus ad hoc reducitur:

Cum aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine convenient et habeant reales respectus ad invicem. Atqui processiones in divinis sunt in identitate naturae (quaestio pr.). Ergo necesse est quod secundum processiones divinas accipiantur relationes reales; scilicet Patris ad Filium, Filii ad Patrem... E contrario quando ex Deo procedit aliquid ad extra, scilicet creatura, procedens non est in eodem ordine ac Deus Ipse, non sunt ad invicem ordinati, sola creatura dependet a Deo, non vero Deus ab ipsa, nec ordinatur ad eam. Unde sola creatura habet relationem realem ad Creatorem, non vero Deus habet relationem realem ad ipsam.

Ad 1^m. Non tamen hae relationes reales inhaerent Deo, sicut accidens inhaeret subjecto ut clare ostendetur art. seq., ubi dicitur quod in Deo *esse in* relationum est quid non accidentale, sed *substantiale*.

Ad 2^m. Boetius (*De Trin.*, c. VI) relationes quae sunt in divinis assimilat relationi identitatis (quae est rationis tantum) prout non diversificant substantiam divinam; sed remanet verum pro Boetio quod Pater non est Filius et quod opponuntur relationis realis oppositione, cf. infra art. 3.

Ad 3^m. Si vero Deus Creator non habet realem relationem ad creaturas, hoc est quia non sunt in eodem ordine, nec ad invicem ordinantur; creaturae quidem ordinantur ad Deum a quo dependent, non vero Deus ad creaturas. In natura creaturae est quod dependeat a Deo, non vero in natura Dei est quod producat creaturas, nam producit eas liberrime. E contra Pater et Filius sunt ejusdem ordinis et ad invicem ordinantur, sicut in humanis generatio activa et generatio passiva sunt ejusdem ordinis, sic fundant relationes reales mutuas.

Ad 4^m. Relatio filiationis in Deo sequitur quidem operationem divini intellectus, non vero ut quid logicum, v. g. ut distinctio inter subjectum et praedicatum, sed ut quid reale, scil. ut verbum expressum est quid reale in mente tanquam terminus dictionis mentalis.

1^{um} dubium: An « *esse ad* » relationis sit semper reale.

Respondetur negative. Quia multae relationes sunt rationis tantum, et quaelibet earum habet suum « *esse ad* »; consequenter « *ad ut ad* » non est necessario ens reale neque ens rationis, sed est utrumque permissive, prout fundamentum relationis et ejus « *esse in* » sunt, aut quid reale, aut ens rationis tantum.

2^{um} dubium: An relationes in Deo sint reales, non solum secundum « *esse in* » sed etiam secundum « *esse ad* ».

Respondetur affirmative. Quia quando *esse in* est reale, *esse ad* etiam est reale. Ita in homine relatio paternitatis ad filium est accidens reale, in patre existens ante considerationem mentis nostrae. Imo si in divinis *esse ad* non esset reale, periret distinctio realis personarum, quae fundatur in oppositione relationis realis. Solus enim *respectus ad* causat oppositionem relativam. Cfr. S. Thom., *De Potentia*, q. II, art. 2 et 5. Sed ratio propter quam *esse ad* est reale est quia realiter relatio *inest* in aliquo subjecto et secundum reale fundamentum independenter a consideratione nostra. *Esse in* est titulus realitatis ipsius *esse ad*. S. Thom. dicit explicite *de Potentia*, q. 7, art. 9, ad 7 in textu jam citato: « Relatio ipsa quae nihil aliud est quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim est accidens habet quod sit in subjecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod *ad aliud* sit, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens ».

(Legendus est textus in *De Pot.*, q. 7, a. 9, ad 7).

ART. II. — Relatio in Deo estne idem quod sua essentia.

Status quaestionis: Post quaestionem an est est quaestio quid sit. Difficultas est quia « *ad aliquid* » non secundum substantiam dicitur, alioquin essentia Dei esset quid relativum et non quid absolutum.

Responsio tamen est affirmativa et de Fide: scil. *relatio in divinis est idem*

re ac essentia, quamvis ab ea ratione distinguatur. Hoc declaratur in Conc. Rhemensi contra Gilbertum Porretanum (Denz. 390): «Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam substantiam divinam esse fatemur. Et e converso... unam divinam substantiam esse tres personas confitemur». Item Denz. 391: «Credimus non aliquas relationes adesse Deo, quae non sint Deus».

Verbum *est* in his propositionibus, sicut in omni propositione affirmativa (I, q. 13, a. 12), affirmat identitatem realem subjecti et praedicati, v. g. Pater *est* Deus, et etiam paternitas *est* deitas, quia Deus est sua deitas et Pater est sua paternitas (I, q. 3, a. 3).

Item IV Conc. Later. Denz. 431. Et contra mag. Ekard, Denz. 523 damnata est haec ejus propositio: «Nulla distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi».

Sententia communissima theologorum est quod relationes divinae solum ratione cum fundamento in re, seu solum virtualiter distinguuntur ab essentia divina; et thomistae communiter addunt: *distinctione virtuali minori* per modum impliciti et expliciti, prout conceptus noster essentiae divinae actu implicite continet relationes. Breviter explicatur sensus hujusce terminologiae antequam consideretur argumentum sancti Thomae.

Distinctio virtualis seu rationis fundata in re est *duplex*: major et minor. *Distinctio virtualis major* est per modum *excludentis* et *exclusi*, ut inter genus et differentias ei extrinsecas, quas genus continet non in actu implicite sed solum virtualiter, sic animalitas potest esse sine rationalitate, et ad rationalitatem se habet, cum fundamento in re, ut quid *potentiale* et perfectibile.

E contrario *distinctio virtualis minor* est per modum *impliciti* et *expliciti*; sic ipsum esse subsistens secundum conceptum nostrum continet *actu implicite* attributa divina, non enim se habet cum fundamento in re *ut quid potentiale*, imperfectum et perfectibile per attributa divina, quia ipsum esse subsistens jam a nobis concipitur ut actus purus. Sed dum dicimus ipsum esse subsistens, nondum loquimur *explicite* de misericordia et justitia. Notandum est tamen: haec distinctio virtualis minor est plus quam distinctio verbalis quae est v. g. inter Tullium et Ciceronem, non enim possumus aequivalenter uti nomine essentiae divinae aut nomine misericordiae divinae, aut justitiae, sicut aequivalenter utimur nomine Tullii aut Ciceronis. Non enim possumus dicere: Deus punit per misericordiam et parcit per justitiam.

Animadvertendum est denique quod Scotus tenet quod, inter essentiam divinam, attributa et relationes divinae, est distinctio *formalis actualis ex natura rei*, quae juxta ipsum non est realis, quia, inquit, non est inter rem et rem, sed inter duas formalitates ejusdem rei.

Respondent communiter thomistae: aut haec distinctio formalis actualis ex natura rei *antecedit considerationem nostram*, sic, quantumvis minima sit, jam realis est, *aut eam non antecedit*, sic est distinctio rationis in re fundata, seu virtualis, et non datur medium pro distinctione inter antecedere aut non antecedere considerationem nostram.

His ad modum statum quaestionis positus, videamus quomodo ipse sanctus Thomas probat sententiam communem, scilicet: in Deo relationes reales non realiter, sed solum ratione distinguuntur ab essentia divina.

Hoc manifestatur a sancto Thoma dupliciter: argumento indirecto (sed contra) et argumento directo.

Argumentum indirectum est: omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est essentia divina, erit creatura, et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda.

Argumentum directum sancti Thomae ad hoc reducitur: quidquid in rebus creatis habet *esse in* *accidentale*, translatum in Deo habet *esse in* *substantiale*, quia in Deo non est accidens. Atqui in creatis relatio realiter distinguitur a subjecto, ex hoc solo quod habet *esse in* *accidentale*, ex quo sumitur realitas ipsius *esse ad*. Ergo in divinis relatio non realiter distinguitur a subjecto, prout ejus *esse in* est *substantiale* et ex eo sumitur realitas ipsius *esse ad*.

Major patet ex eo quod in Deo actu purissimo non potest esse accidens perficiens aliquid potentiale et perfectibile (I, q. 3, a. 6).

Minor explicatur ex hoc quod relatio in creatis non ponit aliquid reale in subjecto nisi quia in eo id quod est commune omnibus accidentibus, scilicet *esse in*, est quid accidentale, realiter distinctum a substantia; secundum ejus proprium constitutivum, relatio non est proprie, ut quantitas et qualitas, *in* subjecto, sed est respectus *ad* aliquid aliud.

Si ergo relatio v. g. paternitatis transfertur in divinis, cum ejus *esse in* sit tunc substantiale, non realiter distinguitur ab essentia divina, sed ratione tantum, quia exprimit respectum ad aliquid aliud, scilicet Patris ad Filium. Unde essentia divina non se habet, cum fundamento in re, ut quid potentiale vel perfectibile, per relationes divinas, sicut nec per attributa divina.

Proinde essentia divina ut a nobis concipitur continet actu implicite relationes divinas, seu distinguitur ab eis distinctione virtuali minori, ut dixerunt communiter thomistae qui in hac brevi formula dant velut compendium praesentis articuli.

Attente notandum est quod id quod est proprium relationis, scilicet *esse ad*, non proprie inhaeret subjecto sicut proprium qualitatis. Si *esse ad* proprie inhaereret subjecto non posset esse *oppositio relativa* inter relationes reales, quin esset simul oppositio in sinu essentiae divinae quod est impossibile. Totus articulus reducitur ad hunc simplicem intuitum: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, imo paternitas est deitas, quia Deus est sua deitas, et Pater est sua paternitas, in his omnibus propositionibus verbum *est* exprimit identitatem realem subjecti et praedicati. (Legendus est nunc totus articulus, doctrina ejus est clara.)

Discrimen inter sanctum Thomam et Suarez. Cfr. Billot (Th. VIII). Principium: «in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio» non eodem modo intelligitur a sancto Thoma et a Suarezio, quia non eodem modo concipiunt relationem.

Pro sancto Thoma *esse* non formaliter convenit relationi accidentali seu praedicamentali (v. g. paternitati) secundum suum *esse ad*, quia *esse ad* abstrahit ab existentia, potest enim inveniri in relatione rationis (v. g. Dei ad creaturas). Sed *esse* formaliter convenit relationi accidentali secundum suum *esse in*, scilicet ut est accidens inhaerens (saltem aptitudinaliter) in subjecto reali. Si *esse in* est reale, tunc *esse ad* est reale, sed titulus realitatis suae non

est in se ipso, sed est in ipso *esse in*. Cfr. sanctum Thomam I, q. 28, a. 1 et *de Potentia*, q. 7, a. 9, n. 7.

Atqui *esse in* in Deo non potest esse accidens quia in Deo, qui est actus purus, non potest esse accidens. Ideo in Deo *esse in* relationum divinarum identificatur cum existentia unica substantiae divinae, scilicet est idem ac ipsum *esse* subsistens (I, q. 28, a. 2). Ex hoc sequitur quod, in Trinitate, relationes divinae habent idem *esse in* prout existunt per unicam existentiam ipsius essentiae divinae (cfr. III, q. 17, a. 2 ad 3): « quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae. Et ideo tres personae non habent nisi unum esse ». Pariter in Christo est unum esse pro duabus naturis, quia est unica persona (cfr. ibidem) et hoc supponit distinctionem realem inter essentiam creatam et esse.

Suarez e contrario, qui hanc distinctionem realem non admittit, tenet quod in Christo sunt duae existentiae, et quod sunt *tres existentiae relativae* in Trinitate. Pro eo relationes habent existentiam propriam etiam secundum earum *esse ad*. Tunc valde difficile est pro illo solvere objectionem: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*. Atqui personae divinae sunt realiter eadem uni tertio scilicet essentiae. Ergo sunt realiter eadem inter se.

Suarez nescit quomodo hanc objectionem solvere, nisi negando majorem per respectum ad Deum (cfr. *De mysterio Sanctae Trinitatis*, lib. IV, cap. III). Cognoscit quidem responsionem sancti Thomae, scilicet: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, *nisi obstat relationis oppositio*; sed quia aliter concipit relationem, tenet hanc commodam responsionem non solvere difficultatem, cum nihil simile reperiatur in creaturis. Imo concludit: si hoc axioma sumatur generalissime prout abstrahit ab ente creato et increato, est falsum, quia licet sit verum in particularibus, scilicet in creaturis, non ideo infertur veritas totius generalitatis.

Hoc est dicere: hoc axioma non applicatur Deo. Sed hoc axioma immediate derivatur a principio contradictionis seu identitatis, quod manifestissime analogice applicandum est Deo, quia est lex entis in quantum est ens, scilicet lex universalissima, praeterquam non datur nisi absurdum, quod est irrealisabile.

Principale discrimen in hoc inter Suarezium et sanctum Thomam est quod pro Suarezio « *esse ad* » relationis est *reale ratione sui ipsius*, sicut tenet quod essentia creata est actualis ratione sui ipsius, et sic non realiter distinguitur a sua existentia. Suarez non concipit ens nisi ut *quod est*, non ut *quo* aliquid est, et non admittit distinctionem realem inter essentiam (sive substantiae creatae sive accidentis) et *esse*. Hoc est fundamentum discriminis. Cf. infra, art. 3, 2^m et 3^m dubium. Suarez, velit nolit, multiplicat aliquid absolutum in Deo, sic obiectio desumpta ex principio identitatis remanet insolubilis.

Solvuntur objectiones articuli.

Ad 1^m. Quid vult dicere Augustinus dum tenet quod *ad aliquid* non secundum substantiam dicitur?

Resp. S. Aug. vult dicere: ad aliquid non praedicatur de Deo ut quid absolutum, sed ut quid relativum, sed non dicit quod relationes divinae sunt realiter

distinctae a substantia. Imo S. Aug. dicit pluries, loco supra cit., relationes in Deo non esse accidens. S. Thomas notat quod in Deo sunt tantum duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio; sed « *esse in* » relationis in Deo est substantiale. Agitur ergo non de relatione transcendentali, sed de relatione praedicamentali (paternitatis, filiationis, etc.) cujus tamen « *esse in* » seu « *inesse* » in Deo est substantiale.

Ad 2^m. Bene exprimitur id quod communiter vocatur distinctio virtualis minor, prout Deitas, ut concipitur a nobis, actu implicite continet relationes.

Ad 3^m. Ostenditur quod non sequitur ex praedictis quod *essentia divina* sit *quid relativum*. Hoc optime explicatur a Cajetano I, q. 39, a. 1, n. VII.

1^{um} dubium: *Utrum Deitas, non ut concipitur a nobis, sed ut in se est et clare videtur a beatis, contineat relationes actu explicite, an solum actu implicite.*

Resp. Continet eas *actu explicite*, quia distinctio virtualis est distinctio rationis ratiocinatae, quae sequitur considerationem abstractam nostrae mentis, et quae non est in re divina ut clare videtur a Deo et a beatis. Ita pariter natura divina, ut imperfecte concepta a nobis, continet actu implicite attributa divina prout debemus ea paulatim ex illa deducere; sed Deitas, ut in se est, continet *actu explicite* attributa divina; beati enim non indigent deductione ad haec attributa cognoscenda, ea intuitive vident in Deitate, prout in ea sunt formaliter eminenter, et non solum virtualiter eminenter, ut in ea sunt perfectiones mixtae.

Cfr. Cajet. in I, q. 39, a. 1, n. VII, ubi rejiciens omnino distinctionem formalem actualement Scoti inter Deitatem et relationes, dicit: « Sicut in Deo secundum rem sive in *ordine reali* est *una res* non pure absoluta nec pure respectiva, nec mixta aut composita, aut resultans ex utraque; sed eminentissime et formaliter habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti; ita in *ordine formali*, seu rationum formalium, *secundum se*, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis nec pure incommunicabilis, sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit... Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur... Et tamen est totum oppositum. Quoniam *res divina* prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum*, etc. ».

Et tamen Deitas sub ratione essentiae realiter communicatur Filio et Spiritui Sancto, non communicata paternitate et filiatione. Ita in triangulo, primus angulus constructus communicat duobus aliis suam superficiem totam, non vero seipsum. Nec est in hoc periculum agnosticismi; esset solum si diceretur quod relationes et attributa divina sunt in Deitate, non formaliter eminenter, sed solum virtualiter eminenter, ut perfectiones mixtae, ut colores in albedine. Hoc aequivalenter dictum est a S. Thoma I, q. 27, a. 2 ad 3; q. 28, a. 2 ad 3. Haec doctrina reducitur ad hunc simplicem intuitum: « Pater est Deus » et in hac propositione est exprimit identitatem realem subjecti et praedicati.

2^{um} dubium: *Admissa distinctione formali-actuali salvaretur in Deo ratio actus purissimi, simplicissimi et infiniti?*

Respondent thomistae, negative (cfr. Cajet., *ibid.*, I, 39, 1). Nam in hac

hypothesi, divina essentia conciperetur cum fundamento in re *in potentia* ad relationes, scil. ut actuabilis per illas, tanquam per aliquid extraneum, ut genus animalitatis per differentiam specificam extraneam. Atqui repugnat actui purissimo quod concipiatur cum fundamento in re ut ulterius actuabilis, hoc repugnat etiam simplicitati et infinitati Dei. Thomistae, ut patet, sic servaverunt optime hanc expositionem Cajetani, et Billuart indicat in expositione praesentis articuli plures modos aequivalentes loquendi.

3^{um} dubium: *An conceptus essentiae divinae magis late pateat quam conceptus paternitatis et cujuslibet relationis seorsim sumptae.*

Resp. affirmative, quia Deitas ut concipitur a nobis importat actu implicite filiationem, quae ne implicite quidem importatur in conceptu paternitatis nisi correlative, quia ei opponitur.

4^{um} dubium: *An Deitas sit de nostro conceptu explicito personae Patris.*

Resp. affirmative, dum paternitas est solum de nostro conceptu *implicito* Deitatis ut a nobis intelligitur, quia Deitas magis late patet quam paternitas, includit enim etiam filiationem. Pariter in creatis, ens est de conceptu explicito substantiae, dum substantia non est de conceptu explicito entis, quia ens magis late patet quam substantia.

Objectio Scoti: Si Deitas concipitur a nobis ut *actu* continens paternitatem, sequitur quod Pater generando Filium ei communicat paternitatem. Sic Filius erit Pater. Aut si non ei communicatur paternitas, nec Deitas sic datur. Item dicit Scotus: si ens includit actu implicite substantiam et accidens, de quocumque praedicatur etiam simul substantia et accidens praedicantur.

Resp.: Dist. antec.: si Deitas concipitur a nobis ut *actu explicite* continens paternitatem, conc.; *implicite*, subdist.: *implicite et copulative*, conc.; *implicite disjunctive*, nego. Revera Deitas est disjunctive aut in Patre, aut in Filio, aut in Spiritu Sancto. Sufficit enim distinctio virtualis ut salvetur veritas propositionum de communicabilitate naturae, non communicata paternitate, sicut sufficit ad dicendum: Deus punit per justitiam, non per misericordiam. Item ens continet actu implicite, non copulative, sed disjunctive substantiam et accidens, et sic non oportet quod substantia sit accidens.

Eodem modo solvuntur multae difficultates, scil. quomodo Pater generat et non essentia, cum qua Pater identificatur realiter? Quomodo quaelibet persona sit realiter Deus, si non importat alias personas, quas realiter includit implicite Divinitas?

Instantia: Sed si Deitas, ut est in se et clare videtur a beatis, continet *actu explicite* paternitatem, sequitur quod Pater generando Filium, ei communicat paternitatem, sic Filius est Pater, aut non est Deus.

Resp.: Ita quidem esset, si in eminentia Deitatis *ita identificarentur* absolutum et relativum, seu communicabilitas et incommunicabilitas, *ut destruerentur*, conc.; *secus*, nego. Revera absolutum communicabile et relativum incommunicabile sunt in Deo *formaliter eminenter*, sed adhuc *formaliter* (et non solum virtualiter) sicut misericordia et justitia in Deitate identificantur quin destruantur; sunt enim in ea non solum virtualiter (ut septem colores in luce alba), sed etiam *formaliter eminenter*. Et ibi est mysterium eminentiae divinae.

Proinde legitime concipimus essentiam divinam posse communicari Filio, quoad omnia absoluta essentialia quae explicat et sunt communicabilia, non communicato relativo (paternitatis) propter oppositionem ad terminum cui essentia communicatur. Ita in triangulo, primus angulus constructus communicat secundo et tertio totam suam superficiem et non semetipsum.

Uno verbo: «Pater communicat Filio essentiam quoad omnia in quibus non obviat relationis oppositio, quia unum relativum non potest communicari suo correlativo opposito». Et haec responsio cohaeret cum his quae dicta sunt a Cajetano in I, q. 39, a. 1, n. VII: «Est in Deo (ut in se est) unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis; *sed eminenter et formaliter* continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid Trinitas respectiva exiit». Cajet. dicit etiam ibid. n. VIII: «Stat quod sit et communicabilis et incommunicabilis».

5^{um} dubium: *Quodnam est fundamentum relationum paternitatis et filiationis?*

Resp. In creatis est generatio activa et passiva: ita proportionaliter in divinis. Unde notandum est quod «*esse in*» relationis non est fundamentum relationis, quia «*esse in*» est quid commune omnibus accidentibus, et simul exprimit existentiam accidentis, nam *esse* accidentis est *inesse* saltem aptitudinaliter.

Fundamentum autem relationis paternitatis est generatio activa, et fundamentum relationis filiationis est generatio passiva, scil. processio realis. Pariter spiratio est fundamentum relationum inter Spiritum Sanctum et Patrem ac Filium, qui unica spiratione activa spirant.

6^{um} dubium: *Utrum relationes seu (personae) divinae habeant existentias proprias relativas, an existant una absoluta existentia essentiae?*

Respondent thomistae et plerique theologi contra Scotum et Suarezium, *negative*. Et haec responsio fundatur in pluribus textibus S. Thomae, nam dicit in III, q. 17, a. 2, ad 3: «Quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae. Et ideo *tres personae non habent nisi unum esse*. Haberent autem triplex esse, si in *eis* esset aliud esse naturae et aliud esse personae». Item *de Pot.*, q. 8, a. 2, ad 11 et q. 9, a. 5, ad 19.

Manifestum est quod in his textibus S. Thomas loquitur non de esse essentiae sed de *esse existentiae*; praesertim hoc constat in III, q. 17, art. 2, ubi quaeritur an sit in Christo unum esse quamvis sint duae naturae, et respondetur affirmative. Explicatur haec responsio contra Scotum et Suarezium:

Existentia relationis nihil aliud est quam ejus «*esse in*» vel *inesse*. Atqui, ut dictum est, *esse in* relationum divinarum est substantiale, hoc est idem cum esse ipsius naturae divinae. Ergo relationes divinae non habent existentias proprias.

Id est: sicut in Deo non est triplex intelligere, nec triplex velle, ita a fortiori nec triplex esse; nam in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio.

1^a Confirmatio sumitur ex hoc quod in Symbolo Athanasii dicitur «*Non tres increati... sed unus increatus*». Si autem essent tres existentiae increatae praeter absolutam existentiam communem tribus personis, essent tres increati, non solum adjective, sed etiam substantive, quia multiplicarentur forma et subje-

ctum, essent tres entitates habentes tres existentias increatas. Item essent tres aeterni substantive. Unde in Scotismo et Suarezianismo habemus periculum quoddam tritheismi. Et haec est ratio profunda propter quam Suarez nescit solvere objectionem desumptam ex principio identitatis: *quae sunt eadem uni tertio*, etc.; velit nolit, Suarez, multiplicando *esse* in divinis, multiplicat *aliquid absolutum*, et sic non satis servat principium: « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio ».

2^a Confirmatio est quod in Deo essentia et esse sunt idem. Atqui essentia est communis tribus personis. Ergo pariter esse est commune illis. Esse enim communicatur cum natura, nam cum ea identificatur omnino; natura divina est ipsum esse subsistens: « Ego sum qui sum » (Exod. III). Si communicatur idem intelligere et idem velle, a fortiori idem esse existentiae.

3^a Confirmatio est quod existentiae relativae essent superfluae, nam id quod semel existit non indiget alia existentia; per primam enim est extra nihil et extra suas causas (si causas habeat). Imo implicat contradictionem quod id quod semel est extra nihil et extra omnes causas, iterum ponatur extra omnes causas. Item implicat esse duas ultimas actualitates ejusdem ordinis, quia tunc neutra foret ultima. Existentia autem est ultima rei actualitas.

Si vero quandoque Patres dixerunt: aliud est *esse Deum* et aliud *esse Patrem*, hoc vult dicere: *esse Deum* significatur ut *ad se*, et *esse Patrem* ut *ad aliud*. Non sequitur vero ex hoc quod sint plures existentiae in Deo.

Obiectio: Existentia nihil aliud est quam ipsum ens in actu. Atqui relationes quatenus ab essentia distinctae sunt vere in actu. Ergo habent existentiam propriam.

Respondent thomistae negando majorem, nam existentia non est ipsa res, sed rei actualitas qua res sistitur extra nihilum et extra suas causas. In Deo quidem essentia et esse sunt idem, sed propterea sicut essentia est communis, ita esse divinum est commune tribus personis. Unde relationes sunt vere in actu, sed per existentiam absolutam essentiae.

Alia obiectio: Omnis productio terminatur ad existentiam.

Resp.: Dist. major.: omnis productio alicujus entis contingentis terminatur ad novam existentiam productam, concedo; sed communicatio terminatur ad existentiam non novam, sed communicatam personae procedenti. Ita quodammodo esse increatum Verbi communicatur humanitati assumptae prout est unum esse existentiae in Christo; ita esse animae separatae communicatur corpori per resurrectionem, quia est unicum esse existentiae substantiale in homine. Scotus et Suarez e contra negant distinctionem realem inter essentiam creatam et esse; ideo multiplicant esse substantiale in quolibet homine, scilicet pro anima et corpore. Item dicunt: Sunt in Christo duo esse. Et pariter in Trinitate ponunt tres existentias relativae.

Insto: Unaquaeque res ab aliis distincta habet suam existentiam. Atqui divinae personae sunt ad invicem distinctae. Ergo.

Respondeo: Unaquaeque res habet suam existentiam aut propriam aut communem, concedo; semper propriam, nego. Sic humanitas Christi non habet existentiam propriam, et in nobis corpus non habet existentiam propriam di-

stinctam ab existentia animae. Corpus nostrum existit per existentiam animae quae est spiritualis. Et sic non repugnat quod in Deo relationes quorum « *esse in* » est substantiale, existant per existentiam ipsius naturae divinae.

Instantia: Ergo Pater in divinis est *ad se* non *ad aliud*, non ad Filium.

Resp.: Dist. antecedens: Pater est *ad se* quoad « *esse in* », concedo; quoad « *esse ad* », nego.

Ultima obiectio: Praeter subsistentiam absolutam in Deo, dantur tres subsistentiae seu personalitates relativae, ergo pariter praeter existentiam absolutam dantur tres existentiae relativae.

Resp.: Nego consequentiam. Disparitas est, quod subsistentia absoluta dat tantum perseitatem independentiae, non incommunicabilitatis; sic tres subsistentiae relativae non sunt superfluae, requiruntur ad incommunicabilitatem; e contrario existentia absoluta, communicata cum natura, ponit personas extra nihil, ita ut existentiae relativae sint superfluae, imo implicant, ut dictum est.

7^{um} dubium: Utrum relationes divinae praeter absolutam essentiae perfectionem afferant vi ipsius « *esse ad* » aliam relativam perfectionem virtualiter distinctam.

St. qu.: Certissimum est quod relationes divinae (quae sunt, ut infra dicitur, ipsae personae divinae) sunt perfectissimae, prout realiter identificantur cum essentia divina, quae est ipsa infinita perfectio subsistens: sic relationes divinae necessario amantur a Deo et a nobis adorari debent adoratione latriae. Sed quaeritur, an praeter absolutam essentiae perfectionem, quam includunt, afferant vi ipsius « *esse ad* » aliquam perfectionem relativam, virtualiter distinctam ab absoluta.

Respondetur negative: Haec responsio videtur saltem probabilior, ita ex thomistis Capreolus, Ferrar., Cajetanus, Salmanticens., Gonet, Billuart etc. Attamen inter thomistas opinionem contrariam tenent Joannes a S. Thoma, Contenson, Bancel.

1^o Probatur auctoritate: S. Aug. de Trinit., L. V, c. 8 dicit de Trinitate: « Bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; nec tres boni, sed unus est bonus ». Si autem bonitas seu perfectio realiter multiplicaretur in personis divinis, dici possent *tres boni, tres perfecti*, non solum adjective, sed etiam substantive; quia significatum tam materiale quam formale harum vocum multiplicaretur, prout essent tres perfectiones relativae et realiter distinctae ab invicem.

Item S. Thomas, I, q. 42, a. 4, ad 2^m, dicit: « Paternitas est dignitas Patris sicut et essentia Patris: nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio etc. ». Ita analogice in triangulo, eadem superficies, quae est superficies primi anguli, est superficies secundi et etiam tertii anguli; nec praeter superficiem absolutam et communem sunt superficies relativae.

Ut merito dicit Billuart et alii: in his verbis S. Thomas conclusionem nostram non solum aperte asserit, sed probat, quia nempe Patris dignitas seu perfectio est absoluta et ad essentiam pertinet.

2^o *Probatur ratione theologica.* Aliquid non est bonum seu perfectum nisi existat aut dicat ordinem ad esse. Atqui relationes divinae existunt quidem secundum «esse in», sed secundum esse ad «non sunt aliquid sed ad aliquid» ut ait S. Thomas, *de Pot.*, q. 2, a. 5. Ergo relationes vi ipsius esse ad non afferunt novam perfectionem relativam virtualiter distinctam ab absoluta perfectione infinita essentiae. Aliis verbis existentia (et proinde perfectio) relationis praedica- mentalis (de qua hic agitur) non est ad terminum, sed ad subjectum; proinde ipsum «esse ad» non dicit ordinem ad existentiam, sed ab ea abstrahit. Propterea possunt esse quaedam relationes, non reales, sed rationis tantum, scilicet quando eorum «esse in» non est reale. Et hoc notatur a S. Thoma in nostra quaestione 28, a. 2, initio corporis articuli.

In hoc relationes divinae differunt ab attributis divinis quae respiciunt essen- tiam ratione sui, in ordine, non ad aliud, sed ad se. Sic attributa dicuntur perfe- ctiones absolutae et simpliciter simplices, quas melius est habere quam non habere. Sic voluntas divina est perfectio absoluta, virtualiter distincta a perfectione ipsius esse et ipsius intelligere subsistentis, quamvis omnes identificentur, quin destruantur in eminentia Deitatis, in qua sunt non solum virtualiter eminenter, sed formaliter eminenter.

¶ **Corollarium:** Relationes divinae formaliter sec. «esse ad» non sunt perfectiones simpliciter simplices proprie dictae; quia, quamvis non involvant imperfectionem, non tamen melius est eas habere quam non habere; sic eorum esse ad est purus respectus abstrahens a perfectione et imperfectione. Ita etiam actus liber creandi in Deo, non dico libertas, sed actus liber, v. g. creationis, quia Deus potuisset non creare, et non est perfectior Deus ex hoc quod universum creaverit. «Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers» ut ait Bossuet. Non melioratus est Deus ex hoc quod ab aeterno voluerit creare universum; sic creare mundum est quid *conveniens* ita ut tamen non creare non fuisset inconveniens.

In hoc conveniunt omnes; sed Cajetanus in I, q. 19, a. 2, n. III dicit secundum formulationem postea non approbatam ab aliis thomistis: «Deum velle alia est perfectio voluntaria et omnino libera, cuius oppositum non esset imperfectio».

Melius dicit Cajetanus in III, q. 1, a. 1, n. 6: «Communicare se aliis im- portat perfectionem non in communicante, sed in illis quibus communicatur».

Ut notavimus alibi (*De Deo Uno*, pag. 391 sq.) in alia formula ab aliis tho- mistis non admissa, Cajetanus videtur confundere propositionem modalem de dicto (quae vera est) cum propositione modali de re. Verum est dicere quod *con- veniens* est Deum creare ita ut non creare non esset inconveniens, sed falsum est dicere: volitio libera creandi est in Deo *nova perfectio libera* (virtualiter distincta a perfectione essentiali) cuius tamen oppositum non esset imperfectio. Sic Deus esset melior ex hoc quod voluit creare universum, ut immerito dixit Leibnitzius. Haec quodammodo illustrent praesentem quaestionem nostram, scil. relationes divinae secundum suum «esse ad» non afferunt novam perfectionem.

Confirmatur ex inconvenientibus:

1^o Alioquin sequeretur quod Patri deesset una perfectio, scilicet filiationis, et etiam spirationis passivae. Sic nulla persona divina esset infinite perfecta, nulla haberet omnem omnino perfectionem, sic nulla esset Deus. Deus enim

debet habere omnes perfectiones simpliciter simplices, quas melius est habere quam non habere.

2^o *Sequeretur quod omnes tres personae essent quid perfectius saltem exten- sive quam una*, contra S. Augustinum qui dicit: «Tantus est solus Pater quan- tus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus». *De Trinit.*, l. VI, c. VIII; l. VIII, c. I.

3^o *Pater et Filius essent perfectiores Spiritu Sancto*, quia ultra perfectio- nem propriam, haberent perfectionem spirationis activae, dum Spiritus Sanctus haberet solum unicam perfectionem, scil. spirationis passivae.

Obijciunt adversarii: Pater habet filiationem non formaliter, sed eminenter ratione essentiae. Unde filiatio est proprie perfectio simpliciter simplex.

Resp.: Sic Pater non haberet *formaliter* aliquam perfectionem simpliciter simplicem, quod est inconveniens.

Instantia: Pater habet filiationem compensative et terminative, si non con- stitutive.

Resp.: Pater sic non esset infinite perfectus; et adhuc Spiritus Sanctus esset minus perfectus quia haberet unicam perfectionem relativam, non duas, unde nequidem compensative perfectus esset.

Alia obiectio: Perfectio relativa respicit subjectum ut perfectibile in ordine ad aliud, ut patet in potentiis seu facultatibus et habitibus. Ergo falsum est dicere quod relatio sec. suum «esse ad» abstrahit a perfectione; perfectio enim nostrae intelligentiae oritur ex sua relatione ad ens. Ita Contenson.

Resp.: Contenson, ut merito notat Billuart, confundit in hoc relationem transcendentalem facultatis ad objectum specificativum, cum relatione praedi- camentali, v. g. paternitatis vel filiationis, quae sunt puri respectus ad purum terminum, et proinde non respiciunt subjectum ratione ejus, sed ratione termini.

Ultima difficultas: Personalitas creata dicit perfectionem realiter modaliter distinctam a perfectione naturae; ergo pariter et a fortiori personalitates divinae quae constituuntur per relationes subsistentes, ut infra dicitur.

Resp. cum pluribus: Dist. antecedens: personalitas creata est quidem per- fectio quantum ad perseitatem independentiae, conc.; quantum ad perseitatem incommunicabilitatis, nego, non enim est perfectio non posse communicari alteri.

Personalitates divinae dant incommunicabilitatem, sed non dant persei- tatem independentiae, quae communis est tribus personis. Cfr. infra in fine, q. 29.

Sic sufficienter explicatur art. II S. Thomae, sec. quem relationes reales in Deo non realiter distinguuntur ab essentia, sed solum virtualiter. Haec veritas brevissime sic enuntiatur: «Pater est Deus», in qua propositione, sicut in omni affirmativa, verbum est exprimit identitatem realem subjecti et praedicati. Aliis verbis: Deitas ut *cognoscitur a nobis* continet relationes divinas actu impli- cite; Deitas ut in se est continet eas actu explicite, seu formaliter eminenter absque distinctione formali-actuali a Scoto proposita. Nec in hoc est periculum agnosti- cismi: esset solum si diceretur quod relationes reales sunt in Deo non *forma- liter eminenter*, sed solum *virtualiter eminenter*, ut perfectiones mixtae, ut meta- phorice dicitur: Deus est iratus.

Revera relationes divinae sunt in Deitate sicut attributa divina, plusquam

septem colores in albedine, quia septem colores sunt solum virtualiter in albedine, non formaliter. Albedo enim non est caerulea; dum Deitas est vera, bona, est etiam paternitas, quamvis Deitas communicetur a Patre Filio, non communicata paternitate.

ART. III. — Utrum relationes quae sunt in Deo realiter ad invicem distinguantur.

S'atus qu.: Haec quaestio jam soluta videtur si bene intelliguntur hae propositiones «Pater non est Filius» et «Spiritus Sanctus non est Pater nec Filius», nam in his propositionibus negativis *non est* negat identitatem realem subjecti et praedicati, ergo habetur distinctio realis seu quae antecedit considerationem nostram. Attamen haec quaestio adhuc speciali examine indiget, quia nondum satis explicite constat quod personae constituuntur per relationes et insuper quia, ut dictum est in art. praecedenti, relationes reales in Deo non realiter distinguuntur ab essentia.

Ex hoc oriuntur difficultates quae enuntiantur initio hujus articuli III, scil.:

I^a difficultas: quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; atqui relationes divinae sunt eadem uni tertio, scil. essentiae; ergo. Est classica obiectio rationalistarum contra Trinitatis mysterium, quae quandoque exponitur a thomistis in introductione hujus tractatus.

II^a difficultas est ista: paternitas et filio distinctio quidem *ratione* ab essentia; sicut bonitas et omnipotentia. Et ideo, sicut bonitas et omnipotentia, non realiter distinguuntur inter se paternitas et filio.

III^a difficultas: in divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo non realiter distinguuntur.

Responsio tamen est *affirmativa*, scil. in Deo est realis distinctio sec. relationes ad invicem oppositas.

Haec doctrina *ad fidem* pertinet, nam fides docet esse veram et realem Trinitatem prout Pater *non est* Filius, et Spiritus Sanctus *non est* Pater nec Filius. Imo in Conc. Florentino sess. 18, (Denz. 703) declaratur: «*Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*». Et ut ibidem refert Denzinger, in hoc Concilio, Joannes latinorum theologus testatus est: «*Est sec. Doctores tam graecos quam latinos sola relatio quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant: a quo alius et qui ab alio*». Cfr. Harduinum, *Conciliorum Collectio* IX, 203. Similiter doctissimus Card. Bessarion, Archiep. Nicaenus, graecorum theologus, in eodem Concilio professus est: «*Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat*» (Hard., *op. cit.*, IX, 339). Quoad Concilia anteriora cfr. Conc. Tolet. XI et Conc. Lateran. IV (Denz. 39, 231, 281, 523 sq.).

Quoad Patres, S. Thomas in arg. «sed contra» citat Boetium; pariter citari debet S. Anselmus, *De process. Spiritus Sancti*, c. 2 (P. L. 158, 288). Et antea, ut diximus in art. I, S. Aug., *De Trinit.*, l. V et XV. — S. Gregorius Nazianzenus, S. Gregor. Nyssenus, S. Joannes Damascenus (cfr. Rouet de Journal, *Enchiridion*

patristicum, in fine, index theologicus, n. 148): «Distinguuntur et tamen unum sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus»; ibi indicantur multae referentiae ad principales textus Patrum graecorum et latinorum qui citantur in hoc opere.

In corpore articuli S. Thomas explicat hanc fidei doctrinam per analysim notionis relativae oppositionis, sic:

De ratione relationis realis est respectus unius ad alterum, sec. quem aliquid alteri opponitur relative, et proinde realiter distinguuntur.

Atqui in Deo sunt reales relationes ad invicem oppositae paternitatis, filiationis, spirationis. (Explicabitur infra quod spiratio activa quae opponitur spirationi passivae, non opponitur paternitati, nec filiationi.)

Ergo in Deo est realis distinctio sec. has relationes reales ad invicem oppositas.

Major explicat id quod jam admittitur in confuso a sensu communi seu a ratione naturali, scil. relativa, ut pater et filius ad invicem opponuntur, et sic realiter distinguuntur, nullus enim generat seipsum. Haec analysis notionum relationis, oppositionis et distinctionis, jam invenitur apud Aristotelem in *Postpraedicamentis*, ubi distinguit varias oppositiones.

Oppositio proprie dicta est *repugnantia determinata*, dum oppositio improprie dicta est inter res disparatas, ut inter diversas species rerum. Sic sola oppositio proprie dicta exigit *determinatum extremum*, cui repugnat aliud, ut frigus calori, caecitas visioni etc. Itaque oppositio proprie dicta duas exigit condiciones, nempe distinctionem extremorum, et aliquam inter ea determinatam repugnantiam.

Oppositio autem est quadruplex: relativa, contraria, privativa, contradictoria. Sic proponi potest haec divisio, ut bene notat Goudin in sua *Logica* (Postpraedicamenta):

Oppositio	<i>inter ens et non ens</i>	per modum <i>purae negationis</i> : <i>oppositio contradictoria</i> , v. g. homo et non homo, scientia et nescientia.
		per modum <i>privationis in subjecto apto</i> : <i>oppositio privativa</i> , v. g. visus et caecitas, scientia et ignorantia.
	<i>inter ens et ens</i>	ex eo quod <i>a subjecto se expellant</i> : <i>oppositio contraria</i> , v. g. virtus et vitium, scientia vera et error.
		ex <i>mutuo respectu</i> : <i>oppositio relativa</i> , v. g. inter patrem et filium.

Sic ut communiter docetur *oppositio relativa* est *omnium minima*: in ea enim unum extremum non destruit aliud, sed potius exigit. Unde in Deo locum habet, quia nullam essendi privationem secum affert, sed solum distinctionem cum respectu, ut notat S. Thomas, *de Pot.*, q. 7, a. 8, ad 4^m. Sic Pater et Filius, per oppositionem relativam, in divinis realiter distinguuntur. Definatur haec oppositio: *repugnantia inter duo ex eo quod se mutuo respiciant*.

Oppositio contradictoria est per oppositum, *omnium maxima*, quia unum extremum totaliter destruit aliud, nequidem remanet idem subjectum (ut in oppositione privativa), neque idem genus (ut in oppositione contraria, v. g. inter virtutem et vitium in genere habitus), sic oppositio contradictoria est aliarum causa, et in illis aliquatenus admiscetur. Sic vitium non est virtus et Pater non est Filius.

Ex hoc apparet quod oppositio dicitur de his quatuor oppositionibus, non univoce, sed analogice, attamen analogice non solum metaphorice, sed proprie; et primum analogatum est maxima oppositio, scil. contradictoria, unde non mirum est quod aliquo modo haec participetur in aliis oppositionibus (1).

Ad 1^m et ad 2^m: sic respondetur ad principalem objectionem, scil.: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, distingo: si uni tertio sunt *eadem re et ratione et non opponuntur ad invicem*, concedo; si uni tertio sunt *eadem re et non ratione, et opponuntur ad invicem* oppositione relativa, quam non habent cum uno tertio, nego.

Atqui relationes divinae sunt eadem uni tertio, scil. essentiae divinae, distingo: sunt *eadem re, sed non ratione, et ad invicem plures earum opponuntur inter se*, quamvis non uni tertio, concedo; secus, nego.

Ita analogice, ut dicit S. Th. ad 1^m sec. Aristot., actio transitiva (saltem terminative sumpta) et passio realiter sunt idem cum motu; attamen realiter distinguuntur inter se, propter relationis oppositionem, nam actio est motus *ut ab agente*, et passio est motus *ut in patiente*.

Ita etiam in triangulo aequilaterali, tres anguli aequales sunt idem re uni tertio, scil. superficie eorum communi, et tamen realiter distinguuntur inter se, propter relativam oppositionem.

1^{um} dubium: An tamen actio et passio distinguantur realiter modaliter a motu.

Resp.: Sec. opinionem communem thomistarum utique; sed Aristoteles non ita praecise quaestionem istam consideraverat, et S. Thomas refert ejus verba, adhuc aliquo modo confusa, quae tamen praesens problema illustrent, sicut id quod dicitur de triangulo. Insuper etiamsi praedictum exemplum esset deficiens, principium a S. Thoma in nostro art. enuntiaturum est certum.

Notandum est etiam quod non necesse est quod theologus ostendat hanc objectionem esse evidenter falsam, sufficit quod ostendat eam non esse necessariam seu cogentem; sic remanet mysterium revelatum.

2^{um} dubium: An principium « *quae sunt eadem uni tertio...* » sit intelligendum sec. praedicationem formalem et quomodo.

Resp.: Ad intelligentiam hujusce principii distinguenda est praedicatio formalis a praedicatione materiali. Sic *solum materialiter verum est dicere*: misericordia divina est justitia divina, quia non realiter distinguuntur, et *ratione subjecti* (seu materiae) sunt aliquid idem, sicut si diceretur: humanitas Petri est ejus individualitas, haberetur praedicatio materialis, quia non realiter distin-

(1) Frequenter fiunt aequivocationes per verbum « *oppositio* ». Sic rationalistae dicunt: « ratio et fides christiana opponuntur », et intelligunt: « fides christiana est *contra* rationem », dum est solum *supra* rationem; et est mutua relatio inter utramque, ut exponit Conc. Vatic. (Denz. 1795, 1800).

guuntur et gratia materiae seu subjecti sunt idem. Attamen in his casibus non datur praedicatio formalis sec. quam praedicatum convenit subjecto sec. *ejus rationem formalem*, v. g. misericordiae divinae non convenit punire, sed condonare, veniam tribuere, et justitiae divinae convenit punire; quamvis hae duae perfectiones sint realiter idem, scil. *identice, non formaliter*.

Leges autem syllogismi non verificantur nisi sec. praedicationem formalem; quia ratiocinium non respicit res ipsas nisi mediantibus conceptibus nostris. Ideoque ad concludendam per ratiocinium identitatem duorum, v. g. Patris et Filii, oportet quod haec duo considerentur sub eadem ratione formali. Alioquin non servatur prima lex syllogismi, scil.: Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque; secundum hanc legem requiritur quod perfecte distribuatur medium, scil. in eodem sensu in majori et in minori. Ita v. g. non valet hoc argumentum, cujus major est solum sec. praedicationem materialem: misericordia in Deo est idem ac justitia. Atqui justitia est principium punitionis. Ergo Deus per misericordiam infligit punitionem. Argumentum est falsum, quia, quamvis in Deo misericordia et justitia sunt *idem re*, non sunt *idem ratione*. Item quoad Trinitatem conceditur quod Pater et Filius sunt *idem re ac essentia divina*, sed non sunt *idem ratione*. Et insuper *ad invicem opponuntur relative*, dum non opponuntur essentiae. Unde, ut patet, non valet hic syllogismus: Hic Deus est Pater; atqui hic Deus est Filius; ergo Filius est Pater. Nec valet iste: Haec essentia divina est paternitas; atqui haec div. essentia est filiatio; ergo filiatio est paternitas. In his syllogismis est solum praedicatio materialis, non formalis, et forma syllogismi non salvatur.

Objectio: Sed praedicta responsio tollitur, si, contra Scotum, dicitur: in Deo non solum est *una res*, sed *una ratio formalis* eminentissima, scil. Deitatis; sic praedicatio est semper formalis et non solum materialis.

Resp.: Est una ratio formalis *quoad se*, non vero *quoad nos*. Cfr. Cajet. in I, q. 39, a. 1, n. VII. Aliis verbis valeret objectio si Deitas identificaret sibi attributa et relationes, *non salvis earum rationibus formalibus*; secus vero si in eminentia Deitatis earum rationes formales adhuc inveniantur. Et revera in Deitate sunt *non solum virtualiter eminenter*, sicut septem colores in albedine, sed *formaliter eminenter*; nam dum albedo non est caerulea, Deitas est vera, est bona, est paternitas, est filiatio. Et ideo attente est distinguenda praedicatio formalis a materiali. Cfr. S. Thom., in I Sent., d. 2, q. 1, a. 5 ad 4^m.

Rationes formales attributorum et relationum in Deo *identificantur, quin destruantur*; id est in eo perfecte salvantur, non obstante identitate earum reali cum essentia. Imo *non existunt in statu purissimo nisi in hac identificatione*; sic esse *per se subsistens* debet esse non solum intelligibile in actu, sed intellectum in actu, et sic *identificatur cum intelligere subsistente*. Propria autem ratio relationis est opponi suo correlativo et ab eo realiter distingui.

Hoc est possibile propter *eminentiam Deitatis*. Ita analogice: Corpus Christi est praesens pluribus hostiis consecratis, attamen hae hostiae non sunt sibi praesentes. Primo aspectu hoc videtur esse contra principium: quae sunt unita uni tertio sunt unita inter se, vel: quae sunt praesentia uni tertio sunt praesentia inter se; sic duo corpora non possunt esse praesentia uni spatio, quin sibi sint praesentia.

Sed hoc non verificatur, si datur aliquod tertium, quod idem manens, sit

in pluribus locis distantibus, *non sicut in loco*. Ita idem Corpus Christi praesens *per modum substantiae* in pluribus hostiis distantibus. Item in ordine naturali: pes et caput sunt praesentes eidem animae, et tamen non sunt partes sibi praesentes et vicinae.

Alia objectio: Distinctio realis non fundatur in eo quod abstrahit a realitate. Atqui «*esse ad*» relationis abstrahit a realitate. Ergo non fundat distinctionem realem relationum nec proinde personarum.

Resp.: Dist. maj.: in eo quod abstrahit a realitate *et non est reale*, conc.; *et est reale*, nego. Contradist. min. eodem modo, et nego consequens et consequens. Explico. *Esse ad* dicitur abstrahere a realitate, prout potest esse aut in relatione reali, aut in relatione rationis; sed hoc *esse ad* in relatione reali reale est, non quidem formaliter ratione suiipsius, sed ratione *esse in* reale quod est quid commune omnibus accidentibus. Sic in creatis *esse ad* relationis paternitatis est quid reale, non solum quid rationis; et pater et filius proinde de necessitate realiter distinguuntur, prout nemo potest generare seipsum. Sic relationes reales in Deo *realiter distinguuntur* potius *ut relationes* quam *ut reales*, quia ut relationes ad invicem opponuntur, et *ut reales* habent idem *esse in*, nam earum *esse in* est non accidentale, sed substantiale. Sic in Deo sunt quatuor relationes reales, ut infra dicetur, et *non quatuor realitates relativae* ac essent v. g. quatuor actiones. Videbimus infra quod inter has quatuor relationes reales, spiratio activa non realiter distinguitur a paternitate et filiatione, quia eis non opponitur.

3^{um} dubium: Quare «*esse ad*» relationis realis non sit reale ratione suiipsius, ut vult Suarez.

Respondetur: Quia, ut dicit S. Thomas, *de Pot.*, q. 2, a. 5, relatio realis formaliter ut relatio «*non est aliquid, sed ad aliquid*», et propterea possunt esse relationes non reales, quando *esse in* non est reale; e contra non datur quantitas rationis, qualitas rationis etc. Suarez e contrario tenet quod «*esse ad*» relationis est reale ratione suiipsius, sicut tenet quod essentia creata est actualis ratione suiipsius, sic non realiter distinguitur a sua existentia. Suarez non concipit ens nisi ut *quod est*, non ut *quo* aliquid est, dum essentia pro S. Thoma est *id quo* aliquid est in tali specie. Suarez proinde concludit quod relationes rationis non sunt vere relationes. Cfr. *Disp. metaph.*, dist. X, sec. III, n. 14. Ex hoc etiam infert quod relationes divinae habent existentiam propriam relativam et perfectionem relativam, virtualiter distinctam a perfectione infinita essentiae; sic Suarez aliquantulum tendit ad doctrinam Scoti de distinctione formali. Et videtur quod Patri desit aliqua perfectio scil. filiationis et spirationis passivae. Tunc valde difficile est servare unitatem et absolutam simplicitatem naturae divinae, aliquo modo sicut pro graecis qui in suo tractatu de Trinitate incipiebant a tribus personis potius quam a natura divina personis praeintellecta.

Proinde Suarez nequit respondere eodem modo ac thomistae ad principales objectiones contra Trinitatis mysterium. Cfr. Suarezium, *de Trin.*, l. IV, c. III, n. VII. Quomodo solvitur objectio: *quae sunt eadem uni tertio*, etc. Suarez nesciens quomodo hanc difficultatem solvere, dicit, ut supra notatum est, «*principium identitatis (seu contradictionis) si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, finito et infinito, esse falsum*». Hoc principium est juxta Suarezium verum inductive, in rebus finitis, et ex

limitatione creaturarum oritur veritas ejus. Sic esset lex entis finiti, non vero lex analogica ipsius entis in communi. Sed tunc theologus non posset amplius ratiocinari circa perfectiones divinas, nam ratiocinium fundatur in principio identitatis seu contradictionis; esset agnosticismus purus. Et juxta nos, dicere: principium contradictionis vel identitatis non verificatur analogice in mysterio Trinitatis, est dicere hoc mysterium esse absurdum, non supra rationem, sed contra. Id solum dici potest: modus eminentissimus, sec. quem verificatur in Trinitate hoc principium, non potest positive cognosci a viatoribus, sed solum negative et relative.

Aliud discrimen inter S. Thomam et Suarezium provenit ex hoc quod pro S. Thoma *tres personae non habent nisi unum esse* (III, q. XVII, a. 2, ad 3^m), quia, ut communiter dicitur, *esse accidentis est inesse*. Atqui in Deo *esse in* relationum est substantiale, proinde identificatur cum *esse divinae essentiae*, propterea est unicum.

E contrario pro Suarezio qui procedit ab aliis principiis circa ens, essentiam, esse et relationem, sunt tres existentiae relativae in Deo. Cfr. Suarez, *De Myst. SS. Trin.*, l. III, c. V.

Vide criticam hujusce positionis Suarezii apud L. Billot, S. J., *Op. cit.*, th. VIII, Epilogus, et apud N. del Prado O. P., *De Veritate fundamentali philosophiae christianae* (1911), p. 529-544. Ut ostendit P. del Prado, in doctrina S. Thomae «*perfecte salvatur divini Esse summa simplicitas ex hoc quod in divinis est unum esse tantum, reales relationes ex una parte non faciunt compositionem cum essentia, et ex alia parte distinguunt realiter personas*. Ex hoc etiam sequitur quod trium divinarum personarum una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas, eademque absoluta perfectio. Nulla est perfectio in una persona quae non sit in altera». Ostendit pariter P. N. del Prado, *ibid.*, p. 540, quod «*illi qui, ut Suarez, negant realem compositionem esse et essentiae in creatis, coguntur ponere tria esse in divinis, debent ponere in una divina persona etiam perfectionem quae non est in altera, nec possunt solvere difficultatem proveniente ex principio identitatis*». Diversitas inter Suarezium et S. Thomam in hoc originem trahit ex diversitate doctrinae in Philosophia prima, circa distinctionem realem in creatis inter essentiam et esse. Cfr. ad finem hujusce quaestionis, in recapitulatione. Suarez, ut diximus, velit nolit, multiplicat aliquid absolutum in Deo, scil. esse, et propterea objectio desumpta ex principio identitatis remanet insolubilis.

ART. IV. — Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales.

St. quaest. Difficultas est: Quare non admitterentur praeter paternitatem, filiationem, spirationem activam et spirationem passivam, relationes reales aequalitatis et similitudinis. Hanc opinionem admisit Scotus. Ex alia parte videtur quod deberent esse solum tres relationes reales, sicut sunt tres personae divinae, nam, ut infra dicetur, personae constituuntur per relationes subsistentes. In hoc articulo «*arg. sed contra*» est objectio per oppositum.

Responsio S. Thomae est: *sunt quatuor relationes reales in Deo*. Est sententia communior theologorum, contra Scotum et Scotistas.

Probatur sic in corp. artic.

Relationes reales fundantur aut in quantitate, quae in Deo non est, aut in actione et passione, et in Deo sunt solum duae actiones ad intra, scil. quas sumuntur *duae processiones*, scil. intellectus et amoris (1). Atqui *quaelibet processio fundat duas relationes*, quarum una est procedentis a principio, et alia ipsius principii. Ergo sunt tantum quatuor relationes reales in Deo, scil. *paternitas*, *filiatio*, et duae relationes fundatae in processione amoris quae vocantur *spiratio activa* et *processio seu spiratio passiva* seu potius quasi passiva.

Dicit tamen infra S. Thomas, q. 30, a. 2 ad 1^m, quod «licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scil. spiratio (activa), non separatur (nec distinguitur) a persona Patris et Filii», quia eis non opponitur.

Sic sunt solum tres personae, et non quatuor. Ratio igitur semper eadem est, scil.: *in Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio*; atqui sunt solum tres relationes ad invicem oppositae, nam spiratio activa non opponitur paternitati nec filiationi. Insuper propter idem principium spiratio activa est una et eadem numero in Patre et in Filio. Cfr. q. 36, a. 3, ad 2^m.

Oportet semper redire ad hoc principium, tanquam ad circuli centrum, a quo omnes radii procedunt. Haec reiterata enunciatio non est solum materialis repetitio, sed est frequens recursus in his diversis articulis ad eandem lucem qua illustratur totus tractatus.

Ad 4^m notandum est quod «aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum». Hoc explicat S. Thomas infra q. 42, a. 1, ad 4, et ratio quam affert valet contra positionem Scoti, qui contrariam opinionem sustinuit.

Haec est: Aequalitas attenditur sec. quantitatem, similitudo sec. qualitatem. Atqui in Deo non est quantitas molis, sed virtutis, quae sicut qualitas reducitur ad *essentiam divinam*, quae *eadem est numero*; idem autem ad seipsum non potest realiter referri. Neque est in Deo relatio realis aequalitatis *ex parte relationum*, quia relatio non refertur per aliam relationem, alioquin esset processus in infinitum.

Obj.: Personae divinae sunt vere et realiter aequales; ergo aequalitas inter illas est relatio realis.

Respondetur: Nego consequens et conseq.; non requiritur enim aequalitas formaliter sumpta, pro relatione reali, sufficit *aequalitas fundamentaliter sumpta*, scil. unitas magnitudinis infinitae, ratione essentiae divinae, quae est numerice eadem. Ita Deus est realiter Dominus creaturarum, sine relatione reali ad eas, datur solum actio creatrix a qua realiter dependent creaturae.

Ergo remanet quod in Deo sunt solum quatuor relationes, scil. relationes originis, in duabus processibus fundatae.

(1) Verum est quod relatio sumitur etiam secundum quantitatem, v. g. relatio similitudinis; sed in Deo *qualitas* reducitur ad *essentiam divinam*, quae numerice eadem est in tribus personis.

Recapitulatio quaestionis XXVIII.

In articulo 1 ostenditur quod secundum processiones divinas reales *sunt in Deo relationes reales*; secundum generationem aeternam relationes paternitatis et filiationis; secundum aliam processionem relationes spirationis activae et spirationis passivae.

In art. 2, *relationes in Deo non realiter distinguuntur ab essentia*, nam *esse in earum*, quod est quid accidentale in creaturis, est *quid substantiale in Deo*; prout nullum accidens potest esse in Deo.

In art. 3, *relationes*, quae sunt in Deo, *realiter distinguuntur ab invicem*, quia ad invicem opponuntur. Sic formulatur principium: In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio. Et ad 1^{um} solvitur objectio: «quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; atqui relationes sunt eadem uni tertio scil. essentiae; ergo sunt eadem inter se». Respondetur distinguendo majorem: dummodo non magis opponantur ad invicem, quam uni tertio, concedo; secus, nego. Sic autem opponuntur ad invicem plures relationes, non vero opponuntur essentiae.

In art. 4 determinatur quod sunt *quatuor relationes*, quarum una, scil. spiratio activa, non opponitur nec paternitati, nec filiationi; sic sunt tres relationes ad invicem oppositae.

Ut notat P. del Prado, *op. cit.*, p. 543: «Diversitas inter Suarezium ac D. Thomam in declaratione mysterii SS. Trinitatis originem trahit ex diversitate doctrinae in Philosophia prima. Radix praedictorum exsurgit, quod juxta *Disputationes metaphysicas* Suarezii: 1^o non admittitur, sed potius reicitur ut absurda, realis compositio *esse* et *essentiae* in creatis; 2^o consequenter non distinguitur in relationibus realibus creatis inter *esse ad alterum*, in quo consistit relationis essentia vel natura, et *esse* quod est actus essentiae; 3^o consequenter non salvantur *tres relationes reales* in divinis, juxta Suarezium, *nisi per tria esse*, quae ab eo ejusque discipulis dicuntur relativa, at de facto sunt absoluta, quia *esse* in divinis est ipsa natura vel essentia Dei et pertinet ad praedicata absoluta; 4^o consequenter ad illa *tria esse* sequuntur *tres perfectiones*, quae sicut *tria esse* trium relationum, ita sunt in una persona, quod non sunt in altera. Sunt enim *tria esse* et *tres perfectiones*, quae ad invicem realiter opponuntur; inde omnia inconvenientia supra indicata, et alia plura, ut infra patebit».

E contrario haec omnia inconvenientia tolluntur si admittitur cum S. Thoma, quod *esse accidentis* (distinctum ab ejus essentia) *est inesse*; quod *esse in relationum divinarum* est non accidentale, sed substantiale et proinde unicum pro diversis relationibus et personis.

Qu. XXIX. — De Personis Divinis.

Primo absolute de personis *in communi*, deinde de *singulis* personis, et denique *comparative* ad essentiam et ad invicem. Sic absolvitur tractatus. De personis autem absolute in communi sunt quatuor quaestiones:

- 1^a De significatione hujus nominis « persona », q. 29.
- 2^a De pluralitate personarum.
- 3^a De earum diversitate et similitudine.
- 4^a Quomodo possint a nobis cognosci.

Circa primam quaeruntur quatuor: 1^o de definitione personae; 2^o de comparisone personae ad essentiam et subsistentiam; ibi persona identificatur cum hypostasi, ut aiebant graeci; 3^o utrum nomen personae sit ponendum in divinis; 4^o utrum hoc nomen « persona » in Deo significet relationem. Responsio erit affirmativa: significat relationem subsistentem aliis oppositam et incommunicabilem. Videbimus in appendice quid sit sentiendum de subsistentia absoluta tribus personis communi.

In hac quaestione apparet quomodo notio communis personae analogice, non vero metaphorice, sed proprie, applicanda est in divinis, absque ulla distinctione nec multiplicatione in ipsa natura divina. Ad hoc necessarius fuit magnus labor. Latini quidem, ut Tertullianus, saec. III^o, spontanee dixerunt: sunt tres personae in Deo et una substantia, quia nomina Patris, Filii, et etiam Spiritus Sancti sunt personalia. Sed fuit in hoc magna difficultas pro graecis, apud quos saepe voces οὐσία et ὑπόστασις promiscue usurpabantur ad designandam essentiam, substantiam seu naturam, et aliunde vox πρόσωπον, quae erat traductio vocis latinae « personae », significabat faciem vel larvam theatralem quam induebant histriones ad repraesentandos famosos homines, ideoque hoc nomen non videbatur satis perspicue realem distinctionem inter divinas personas exprimere. Attamen jam apud Origenem et S. Dionysium Alex. vox ὑπόστασις designabat divinas personas et οὐσία naturam. Ita etiam apud S. Athanasium.

ART. I. — De definitione personae.

St. qu. In hoc articulo inquiritur definitio personae ac defenditur definitio data a Boetio et communiter recepta. In hoc sanctus Thomas secundum methodum Aristotelis transivit a definitione nominali ad definitionem realem, per divisionem generis substantiae, et per comparisonem inductivam rei definiendae

cum rebus similibus et dissimilibus; sunt primariae regulae venationis definitionis realis, quae exponuntur in L. II *Post. Analyticorum*, comm. S. Thomae a lect. V ad finem.

Initio S. Thomas ponit tres difficultates contra definitionem receptam Boetii: « *Persona est rationalis naturae individua substantia* ».

1^o Quidem: nullum singulare definitur, v. gr. Socrates non definitur, quia definitio exprimit essentiam quae multis singularibus convenit. Responsio erit: si hoc singulare non definitur, singularitas definiri potest et haec ad personam pertinet.

2^o Videtur quod adjectivum « individua » sit superfluum, si nomen substantia exprimit substantiam primam quae, pro Aristotele, est substantia singularis.

3^a et 4^a difficultas sunt minoris momenti; 5^a est quod anima separata est rationalis naturae individua substantia et tamen non est persona.

Responsio tamen est *affirmativa*: scilicet haec definitio data a Boetio conveniens est:

1^o Propter auctoritatem Boetii et quia communiter recepta est ut bona a theologis.

2^o Rationaliter explicatur hanc definitionem esse bonam. S. Thomas supponit definitionem nominalem personae, scilicet nomen persona, quamvis etymologice veniat a personando et repraesentando alicujus gesta, tamen significat quodlibet ens rationale singulare ab aliis distinctum, v. gr. vocatur persona Socrates, Plato, unusquisque qui potest dicere: ego sum, ego operor. Sic in omnibus populis communiter in grammatica distinguuntur prima, secunda, tertia persona, ego, tu, ille. Et juristae antiqui addiderunt: persona distinguitur a rebus prout est sui juris; imo olim dixerunt: in ordine legali servus non est persona, quia non est sui juris. Sufficit, initio inquisitionis philosophicae definitionis, habere notionem communem: ens rationale individuale, seu singulare ab aliis distinctum; gallice « un particulier »; italice « un tale ». Brevius persona significat « *subjectum intelligens et liberum* ». Definitio nominalis vel *quid nominis* confuse continet *quid rei*, seu definitionem realem.

Definitio autem realis non demonstratur, ipsa est fundamentum demonstrationis proprietatum rei definitae, sed methodice inquirenda est per divisionem generis et comparisonem inductivam.

Ad transeundum igitur ab ista definitione nominali personae ad realem, considerandum est genus supremum rei definiendae, et recte dividendum est. Attente legendus est articulus.

Genus rei definiendae est substantia. Circa hoc S. Thomas notat in prima parte corp. articuli: In genere substantiae speciali modo invenitur individuum; substantia enim individuatur per seipsam, dum accidentia per subjectum in quo sunt. Unde convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur *hypostases*, vel *substantiae primae* seu singulares, seu *supposita*, i. e. primum subjectum attributionis eorum quae eis conveniunt, v. gr. haec arbor est suppositum, item hic canis. Aristoteles (de Categoriis, c. 2) « substantiam primam » vocat individua, ut Petrum, Socratem; dum « substantias secundas » vocat genera et species, ut hominem, animal, vivens. Unde haec di-

stinctio eadem est ac divisio in substantiam individuaalem et universalem. Dicit Aristoteles, secundas substantias praedicari de primis tanquam de subjecto, non quod ei inhaereant ut accidentia, sed quia exprimunt naturam hujusce subjecti.

Addit Aristoteles quod individua *per se* principalius *subsistunt*; genera enim et species non subsistunt nisi in individuis. *Suppositum* est id quod per se separatim existit et operatur.

Unde substantia prima est idem ac suppositum, seu subjectum attributionis naturae, existentiae, et accidentium, v. gr. haec arbor, hic canis. Sic persona definienda comparata est cum dissimilibus, scil. cum accidentibus, et cum generibus ac speciebus.

Nunc, in secunda parte corporis articuli, comparatur cum similibus, i. e. cum aliis suppositis, scil.:

«Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent *dominium sui actus et per se agunt*» independenter. Et ideo substantia individua rationalis naturae habet speciale nomen *personae*.

Sic persona definienda est: *individua substantia rationalis naturae*.

Haec definitio realis exprimit «quid rei» quod confuse continebatur in «quid nominis»: ens rationale, singulare ab aliis distinctum, Socrates, Plato, ego, tu, ille.

Confirmatur valor hujusce definitionis per solutionem objectionum.

Ad 1^m. Hoc singulare, haec persona, v. gr. Socrates, non definitur, bene tamen singularitas et persona abstracte considerata.

Ad 2^m. In definitione Boetii, adjectivum «individua» non est superfluum, significat quod agitur de substantia prima, scilicet singulari, seu de supposito, aliis verbis de subjecto reali quod non potest attribui alteri subjecto.

Ad 3^m. «*Individuum* ponitur ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus» quae solae per se separatim subsistunt, solae sunt capaces sic existendi. Unde «individua» idem sonat ac *incommunicabilis* alteri supposito; persona enim Petri nequit praedicari de altero subjecto, seu attribui. Est enim primum subjectum attributionis et alteri non attribubile.

Ad 4^m. In hac definitione *natura* significat *essentiam*.

Ad 5^m. Anima separata non dicitur *persona*, quia est pars humanae speciei, et persona significat *totum completum* per se separatim existens, v. gr. Petrus et non solum ejus anima, quae ei attribuitur.

Sed, supposita definitione personae, examinandum est quid sit *personalitas*.

Quid sit *personalitas*.

Methodice transire debemus a definitione nominali *personalitatis* ad ejus definitionem realem. Sequendae sunt leges venationis definitionis quae optime formulantur ab Aristotele et a S. Thoma in *Post. Analyticis*, l. II, c. 12 sq., praesertim a lect. 13 sq.

Incipiendum est a definitione nominali non solum personae sed etiam ipsius *personalitatis*. Quid de ea dicit *sensus communis*?

Secundum sensum communem *personalitas* est id quo aliquod subjectum est persona, sicut *existentia* est id quo aliquod subjectum existit. Hoc forte videtur nimis ingenuum, et tamen hoc in confuso jam continet quod *personalitas*, quidquid dicant certi auctores, non formaliter constituitur per *existentiam* (1).

Philosophice transitus methodicus ad definitionem realem *personalitatis* fit per inductionem comparativam, comparando *personalitatem* magis explicitè definiendam cum similibus et dissimilibus, et recte dividendo genus substantiae in quo est.

Variae sententiae scholasticorum: Dividuntur inter se in hac re scholastici prout admittunt aut non admittunt distinctionem realem inter *quod est et esse*, ac inter *essentiam creatam et esse*.

Scotus hanc distinctionem realem rejiciens, dicit: *personalitas* est *quid negativum*, scil. negatio unionis hypostaticae in natura singulari, v. g. Socratis aut Petri (cfr. Scotum, in III Sent., dist. I, q. 1, n. 5 sq.).

Suarez, rejiciens pariter praedictam distinctionem realem inter *essentiam creatam et esse*, dicit: *personalitas* est *modus substantialis praesupponens existentiam* naturae singularis eamque reddens incommunicabilem (cfr. Suarez, *Disp. met.*, disp. 34, sect. 1, 2, 4 etc.; de *Incarnatione*, disp. XI, sect. 3).

Inter autem scholasticos qui, cum S. Thoma, admittunt distinctionem realem, sunt praesertim tres sententiae:

Cajetanus in III, q. 4, a. 2, n. VIII sq. et plerique thomistae dicunt: *personalitas* est *id quo* natura singularis fit *immediate capax existendi* per se separatim. Alii minus explicitè dicunt cum Capreolo: est natura singularis *ut est sub suo esse*. Cfr. Capreolum, III Sent., d. V, q. 3, a. 3, § 2.

Denique Card. L. Billot reducit *personalitatem* ad *esse* actans naturam singularem (cfr. L. Billot, *De Verbo incarnato*, ed. 5^a, q. 2, pp. 75, 84, 137, 140).

Inter modernos, plures hanc quaestionem consideraverunt sub aspectu non ontologico, sed solum psychologico et morali; ac dixerunt: *personalitas* constituitur aut per conscientiam suiipsius aut per libertatem. Sed conscientia et libertas sunt solum manifestationes *personalitatis*; subjectum sui conscium debet prius constitui ut subjectum capax dicendi: ego. Item subjectum liberum est quidem moraliter sui juris per libertatem, sed prius debet ontologice constitui ut subjectum: ego, tu, ille.

Vera notio personalitatis. Quaerenda est igitur definitio realis *personalitatis* ontologicae in ipso genere substantiae, nam persona est substantia seu subjectum intelligens et liberum.

Procedendum est progressive, dividendo genus substantiae per sic et non, ut supra dictum est, et comparando *personalitatem* definiendam cum similibus et dissimilibus.

I. *Personalitas*, seu id quo aliquid est persona, non est quid negativum, sed *quid positivum* ut ipsa persona cujus est constitutivum formale. Si dependentia accidentis est quid positivum, a fortiori independentia suppositi seu per-

(1) Sic S. THOMAS saepe dicit, v. gr. *C. Gentis*, l. II, c. 52: «Oportet in omni substantia quae est praeter ipsum Deum, esse aliud ipsam substantiam (seu *quod est* et *esse*)». Sic *personalitas* est *id quo* aliquid est *quod*, scilicet suppositum in natura rationali, sicut *existentia* est *id quo* aliquid existit.

sonae, scil. id ratione cuius est quid per se separatim existens. Insuper personalitas Socratis aut Petri pertinens ad ordinem naturalem non potest definiri per negationem unionis hypostaticae, quae est quid essentialiter supernaturale et unicum; sequeretur quod personalitas Socratis non posset naturaliter cognosci.

2. *Personalitas*, ut quid positivum, *debet esse quid substantiale*, non vero accidentale, quia persona est substantia; proinde personalitas proprie dicta non potest formaliter constitui per conscientiam sui nec per libertatem.

Sic personalitas comparata est cum *dissimilibus*, scilicet cum negativis et cum accidentibus; nunc comparanda est cum *similibus* et *affinibus* in genere substantiae.

3. Personalitas ut quid substantiale, *non est ipsa natura substantiae*, nequidem natura haec, seu natura humana singularis; nam natura etiam ut individuata attribuitur personae, ut pars ejus essentialis. Sic S. Thomas dicit III, q. 2, a. 2: «Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui». Sic non dicitur «Petrus est sua natura», quia totum non est pars sua, sed est majus sua parte, plura alia continet.

Nec personalitas est *ipsa natura singularis sub esse*, nam natura singularis, v. g. Petri, *non est id quod existit*, sed *id quo* aliquis est homo; *id quod existit* est Petrus ipse, est ejus persona. Et nunc quaerimus *id quo* aliquid est *quod est*.

Unde personalitas non est natura singularis sub esse; alioquin in Christo cum sint duae naturae, essent duae personalitates et duae personae.

4. *Nec personalitas*, v. g. Petri, *est ejus existentia*, quia existentia attribuitur Petro jam constituto ut persona, tanquam praedicatum contingens; imo existentia est praedicatum contingens cujuslibet personae creatae aut creabilis. Nulla enim persona, humana vel angelica, est suum esse. Unde, ut dicit S. Thomas C. Gentes, I, II, c. 52, «in omni creatura differt quod est et esse». Item dicit III^a, q. 17, a. 2, ad 1^m: «Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed qua aliquid est; *personam autem sequitur tanquam habentem esse*». Si autem esse sequitur personam constitutam ut personam, eam formaliter non constituit.

Imo si *esse* constitueret formaliter creatam personam, periret *distinctio realis* inter personam creatam et esse, et non amplius verum esset dicere: Petrus non est suum esse. Aliis verbis: id quod non est suum esse, ante considerationem mentis seu realiter distinguitur ab esse. Atqui persona Petri (imo personalitas Petri, formaliter constituens ejus personam) non est suum esse. Ergo persona Petri, imo personalitas ejus, realiter distinguitur ab esse. Hoc lucidissime videmus in patria per oppositionem ad hoc clare visum: *Deus solus est suum esse*, et solus dicere potest: *Ego sum qui sum*.

5. *Personalitas* igitur est *quid positivum substantiale, determinans singularem naturam substantiae, ut sit immediate capax existendi per se separatim*. Brevius est *id quo* subjectum rationale est *id quod est*. Existentia autem est praedicatum contingens subjecti et ultima ejus actualitas, et igitur existentia praesupponit personalitatem, quae non potest esse, ut vult Suarez, modus substantialis posterior existentiae. Personalitas est velut punctum terminans et jungens duas lineas, scilicet lineam essentialis et lineam existentiae. Est proprie *id quo* subjectum intelligens est *id quod est*. Et haec personalitas ontologica est radix personalitatis psychologicae et moralis, seu conscientiae suiipsius et domini suiipsius.

Haec definitio realis explicite enuntiat id quod confuse continetur in hac definitione nominali recepta: personalitas est id quo aliquod subjectum intelligens est persona, sicut existentia est id quo aliquod subjectum existit. Sic personalitas differt ab essentia et ab existentia quas conjungit.

Cajetanus in III, q. 4, art. 2, n. VIII, ad ostendendum quod «*quid rei*» confuse continetur in «*quid nominis*» seu quod definitio realis personalitatis debet servare id quod confuse continetur in ejus definitione nominali, optime dicit: «Nomen personae... et similiter pronomina demonstrativa personaliter, ut ego, tu, ille, omnes confitemur significare formaliter substantiam, et non negationem (ut vult Scotus), aut accidens, aut extranea. Si hoc omnes fatemur, cur, ad *quid rei* significatae perscrutantes, (scilicet cur transeundo a definitione nominali ad realem) divertimus a communi confessione?». Scilicet cur divertimus a sensu communi, seu a ratione naturali, et obliviscimur definitionem nominalem personae?

Unde non mirum est quod haec sententia admissa fuerit a plerisque thomistis, scil. a Ferrariensi, Bannez, Joanne a S. Thoma, Salmanticensibus, Complutensibus, a Goudin, Gonet, Billuart, Zigliara, del Prado, Sanseverino, Card. Mercier, Card. Lorenzelli, Card. Lépicier, Hugon, Gredt, Szabo, Maritain, et multis aliis (1).

Citantur quidem aliqui textus Capreoli, juxta quos persona est *natura prout est sub esse* (2). Hi textus non vere opponuntur sententiae Cajetani, quia pro eo personalitas est proprie *id quo* singularis natura rationalis fit *immediate capax existentiae*, et manifestum est quod *id quod existit* non est ipsa natura Petri, sed persona ejus, ipse Petrus.

Aliis verbis: personalitas est *id quo* subjectum intelligens et liberum constituitur *ut subjectum* possidens nempe suam naturam, suas facultates, suam existentiam, suas operationes, conscientiam sui, et actuale dominium liberum suiipsius. Gallice dicitur: un bon *sujet*, un mauvais *sujet*, etiam italice.

Denique haec sententia, a plerisque thomistis admissa, fundatur non solum in multis textibus S. Thomae jam citatis, sed etiam in his: I, q. 39, a. 3, ad 4^m: «*Forma significata per nomen persona non est essentia vel natura, sed personalitas*». Unde pro S. Thoma personalitas est quaedam forma seu formalitas vel modalitas ordinis substantialis. Idem dicit I Sent. d. 23, q. 1, art. 4, ad 4^m: «Nomen personae imponitur a *forma personalitatis*, quae dicit rationem subsistendi naturae tali». Item alibi (3). Id est personalitas est *id quo* subjectum rationale habet jus ad esse per se separatim. Sic personalitas est *modus substan-*

(1) *Obiectio*: Ex actu et actu non fit unum per se. Atqui suppositum est unum per se. Ergo non potest constitui ex tribus actibus: essentia, subsistentia et existentia.

Resp.: Ex actu et actu non fit unum per se, scil. non fit *una natura*, concedo; non fit *unum suppositum*, nego. Suppositum est quidem *per se subsistens*, sed suppositum creatum et ejus existentia non sunt *unum per se*, non sunt *una natura*, existentia ejus non pertinet ad naturam ejus, est praedicatum contingens. Insuper in Christo est unum suppositum et sunt duae naturae.

(2) Dicit CAPREOLUS, *loc. cit.*: «Persona addit aliquid supra naturam individuatam, ut actus naturae, non per modum formae substantialis aut accidentis, sed *per modum quo* esse actualis existentiae dicitur actus essentiae *ut quo* et suppositi *ut quod existit*... suppositum est idem quod individuum habens per se esse». Hoc ultimum admittitur etiam a Cajetano.

(3) Cfr. I Sent. d. 4, q. 2, a. 2, ad 4^m: «Hoc nomen persona imponitur a personali proprietate, quae est forma significata per terminum».

FRATERNITAS SACERDOTUM SANCTI PETRI

tialis, sed antecedens esse, non subsequens per respectum ad esse, nam esse est ultima rei seu subjecti actualitas.

Insuper S. Thomas dicit III, q. 4, a. 2: « (In Christo) si natura humana non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet, et pro tanto dicitur persona divina consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedit ne humana natura propriam personalitatem haberet ». Sic secundum S. Thomam personalitas distinguitur a natura singulari, et etiam ab existentia, quia dicit III, q. 17, a. 2 ad 1^m: « esse sequitur personam tanquam habentem esse », igitur eam non constituit. Denique dicit III, q. 17, a. 2, ad 3^m: « (In Deo) tres personae non habent nisi unum esse », sic personalitas non est idem ac esse, cum sint in Deo tres personalitates et unum esse. Item in Quodl. II, q. 2, a. 4 dicit S. Thomas: « Esse non est ratione suppositi (creati) ». Nullum enim suppositum creatum est suum esse.

Remanet igitur quod persona est subjectum intelligens et liberum, quod analogice dicitur de homine, de angelis, de personis divinis, et personalitas est id quo tale subjectum est quod est, scilicet id quod determinat naturam singularem ut sit immediate capax existendi per se separatim (1).

Corollaria.

1^{um} corollarium: Personalitas excludit triplicem communicabilitatem: 1^o excludit formaliter communicabilitatem naturae alteri supposito, quia natura jam est in aliquo supposito; 2^o personalitas praesuppositivae et materialiter excludit communicabilitatem universalis ad inferiora, quia persona est singularis et habet naturam individuatam; hoc proprie pertinet ad individuationem naturae, quae in corporibus et in nobis fit per materiam quantitate signatam, prout forma specifica ut jam recepta in hac materia, non est amplius participabilis (cfr. III, q. 77, a. 2); 3^o personalitas excludit communicabilitatem partis ad totum, quia persona est substantia completa (III, q. 2, a. 2). Sic anima separata non est persona, sed pars principalis personae. Sic non dicitur: « Petrus est nunc in caelo, sed anima Petri », dum e contra dicitur: « post ascensionem Jesus est in caelo, item post Assumptionem, B. V. Maria est in caelo, et non solum anima ejus ».

Proinde humanitas Christi non est persona, quia, licet sit individua seu singularis, non tamen est suppositum, sed pertinet ad suppositum Verbi Incarnati.

2^{um} corollarium: Sic explicatur quod in Christo est una persona, scilicet unum subjectum intelligens et liberum, quamvis habeat duas naturas, duas intelligentias, duas libertates. Item explicatur quod in Deo sint tres personae et una natura et unum esse, quia sunt tria subjecta intelligentia et libera, quamvis habeant eandem naturam, eandem intellectionem essentialem, eandem libertatem, eundem amorem essentialem. Tollitur contradictio ex hoc quod personae divinae sunt relativae et ad invicem oppositae, ut melius infra patebit.

(1) Cfr. articulum nostrum in « Revue Thomiste », mars 1933: *La personnalité, ce qu'elle est formellement*, et ea quae longius dicimus de hac re in tr. de Christo initio, ubi agitur de persona Christi.

3^{um} corollarium: Personalitas maxime differt ab individuatione cujus principium est materia quantitate signata. Individuatio enim proprie excludit communicabilitatem universalis ad inferiora, sic fit per aliquid infimum, scilicet per materiam in qua recipitur forma, ita ut forma recepta non sit amplius participabilis (cfr. III, q. 77, a. 2).

E contrario personalitas excludit proprie et formaliter communicabilitatem naturae ad alterum subjectum seu suppositum, quia natura jam est terminata ac possessa ab uno subjecto per se separatim existente, v. g. a Petro, natura humana Petri non potest attribui Paulo. Proinde S. Thomas dicit I, q. 29, a. 3: « persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens (per se separatim existens) in rationali natura », dum individuatio nostra sumitur ab eo quod est in nobis infimum, id est a materia. Cfr. S. Thomam, de Potentia, q. 9, a. 1 et 2.

Sic in Christo, dum individuatio provenit sicut in nobis a materia, personalitas est increata, ideo infinite ab invicem distant. Unde nomen individuum designat potius id quod est inferius in homine, id quod subordinatur speciei, societati et patriae, dum persona designat id quod superius est in homine, id ratione cujus homo ordinatur directe ad ipsum Deum supra societatem. Sic societas cui subordinatur individuum, ordinatur ipsa ad plenam perfectionem personae humanae, contra etatismum, qui jura superiora personae humanae negat. Sic intellectus pervenit non solum ad conceptum distinctum, sed etiam ad conceptum vivum personae, immediate subjiendae Deo super omnia dilecto.

Haec sufficiunt quoad definitionem personae. Pro simplici intelligentia dogmatis sufficeret dicere: persona est subjectum intelligens et liberum; sic dicitur analogice de homine, de angelo, de personis divinis, nam quaelibet est subjectum intelligens et liberum (1).

ART. II. — Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

Status quaestionis.

In hoc articulo statuitur aequivalentia vocis latinae PERSONA cum voce graeca HYPOSTASIS. S. Thomas, ut patet per responsionem ad 2^m et ad 3^m, cognoscit difficultates quae ortae sunt circa hoc inter graecos et latinos. Graeci nolebant vocem « personam » quia pro eis significabat larvam qua histrio in theatro gerit vices famosi hominis, et cum idem histrio potest successive sumere diversas larvas ad diversos heroes repraesentandos, erat periculum Sabellianismi, sec. quem personae divinae sunt solum diversi aspectus Dei agentis ad extra.

Ex alia parte latini prius nolebant vocem « hypostasis » quia non raro signi-

(1) Personalitas ontologica est igitur id quo subjectum cogitans est subjectum: personalitas psychologica est id quo hoc subjectum est sui conscius; personalitas moralis est id quo hoc subjectum est sui juris. Personalitas intellectualis manifestatur in valore, altitudine, universalitate iudicii; personalitas moralis eo magis apparet quo virtutes connexae quae characterem constituunt praevalent supra physicum temperamentum. Personalitas religiosa eo major est, quo homo magis intime unitur Deo.

ficat substantiam, sic erat periculum Arianismi, dicendo: sunt tres substantiae in Deo, et igitur substantiae subordinatae.

Difficultates istae cessaverunt cum explicatione quam dedit S. Basilius, dum distinxit significationem harum vocum: *ousia* et *hypostasis*; *ousia*, inquit, significat substantiam numerice communem in tribus personis, et *hypostasis* significat id quod est singulare et reale, ita ut sit distinctio realis inter personas ad invicem. Tunc formula graeca «tres hypostases» fuit acceptata ut aequivalens huic formulae latinae «tres personae». Attamen formula graeca non poterat in traductione latina exprimi, quando nondum existebant voces «subsistentia et suppositum».

Hae voces (correlativae ut abstractum et concretum) nondum existebant saeculo IV; S. Hilarius et S. Augustinus eas ignorabant. Vox *subsistentia* inventa est a Rufino circa 400 annum (cfr. de Regnon, *op. cit.*, I, 227). Rufinus sumit hanc vocem «subsistentia» ex subsistere, sicut substantia venit a substatere. Hoc satis naturale erat, nam latini dicebant: tres personae divinae subsistunt (cfr. hic ad 2). Vox *hypostasis* in fine admissa est a latinis, imo unio duarum naturarum in Christo vocata est communiter unio *hypostatica*. Cfr. Denz. 115, 216.

Boetius autem, qui scripsit initio saec. VI, non bene intellexit felicem interventum Rufini (cfr. de Regnon, I, 227) et tenuit quod absolute loquendo dici posset: tres sunt substantiae in Deo, si usus Ecclesiae hoc permetteret. S. Thomas, in praesenti articulo, magna caritate vult benigne interpretare verba Boetii, et ex hoc oritur complexitas huius articuli, sic ad 2^m dicitur ad explicanda verba Boetii: «nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et subsistentias, ita graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen *substantiae*, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet *essentiam*, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt latini pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quam *substantiam*». Hoc feliciter fecit Rufinus.

Sed Boetius, hoc non bene intelligens, aliter distinguit subsistere et substatere, dicendo: *substatere* dicitur per respectum ad accidentia, sic sola individua sunt substantia per respectum ad eorum accidentia; dum de generibus et speciebus quae accidentia non habent, dici potest quod subsistunt. Hic est principalis error Boetii qui sic invertit formulas Rufini et dixit: in Deo sunt tres substantiae et una subsistentia (seu natura substantialis).

Rufinus e contra dixerat: *in Deo est una substantia et tres subsistentiae*. Sic Boetius dedit falsum sensum voci *subsistentiae* inventae a Rufino, et verum sensum huiusce vocabuli rursus statuit Rusticus, diaconus Ecclesiae Romanae. Ab isto tempore hypostasis traducitur latine «subsistentia» (vel postea modo concreto: suppositum). Revera concretum correlativum *subsistentiae* non est subsistere, sed suppositum, sicut concretum correlativum *personalitati* est persona.

Complexitas praesentis articuli provenit ex his omnibus fluctuationibus historicis, et praesertim ex infelici interventu Boetii. Hoc apparet prout saltem duae primae difficultates positaе initio articuli non sunt objectiones, sed concludunt ut ipsum corpus articuli.

Per oppositum duo argumenta «sed contra» sunt duae objectiones desumptae ex textibus Boetii, qui non recte intellexit vocem *hypostasis*.

Responsio. His non obstantibus, conclusio articuli est clara, scil.: In genere rationalium substantiarum nomen *persona* significat id quod significant communiter in toto genere substantiarum haec tria nomina: *hypostasis*, *substantia*, *res naturae*; scil. primum subjectum attributionis seu suppositum. Hoc apparet ex eo quod substantia dicitur dupliciter, scil. substantia secunda seu *ousia* et substantia prima, quae quatuor nomina habet: suppositum, subsistentia, hypostasis et *res naturae*.

Primum nomen, scil. *suppositum*, significat intentionem seu relationem logicam subjecti attributionis ad praedicata; tria alia nomina significant rem ipsam (non relationem logicam), scil. *subsistentia*, concrete sumpta, significat substantiam primam secundum quod per se separatim existit; *res naturae* secundum quod supponitur alicui naturae communi; *hypostasis* secundum quod supponitur accidentibus.

Notandum est quod hypostasis concrete sumpta est idem ac substantia prima. Sed *subsistentia* sumitur hodie modo abstracto et correspondet igitur non personae sed personalitati.

Unde et in hoc insistendum est: Concretum correlativum *subsistentiae* est suppositum sicut personalitas correspondet personae. Quidam vero auctores, volentes identificare *subsistentiam* cum *existentia substantiae*, dicunt concretum correlativum *subsistentiae* esse subsistere, sicut *existere* est correlativum *existentiae*. Hoc est erroneum, nam *suppositum*, cui tribuitur *existere* et subsistere ut praedicatum contingens, debet in se habere *id quo* est suppositum, scil. *subsistentiam* vel *personalitatem*, si est ens rationale.

Manifestum est quod concretum correlativum *personalitati* non est subsistere, sed *persona*. Revera abstractum correlativum ipsius «subsistere» est *existentia substantiae*, sicut *existentia accidentis* correspondet ipsi «inhaerere» (1).

Brevius hic articulus reducitur ad hoc: nomen *persona* designat, in genere rationalium substantiarum, idem ac hypostasis vel suppositum in toto genere substantiarum, scil. id quod per se separatim existit (in tertio modo dicendi per se) - (cfr. *Post. Anal.*, lib. I, c. 4, lect. 10).

Ad 2, ad 4 et ad 5 sunt benignae interpretationes textuum Boetii, qui in hac re minus recte loquutus est.

ART. III. — Utrum nomen personae sit ponendum in divinis.

Responsio affirmativa ad fidem pertinet, ut patet ex Symbolo S. Athanasii: «Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti». Item IV Conc. Lateran. In corpore articuli datur explicatio theologica, quae sic enuntiari potest: Deo attribuendum est omne quod perfectionis est.

(1) Sic correlatio scribenda est inter terminos abstractos et terminos concretos:

Termini concreti		Termini abstracti
personae	correspondet	personalitas,
supposito	"	subsistentia
ipsi subsistere	"	existentia substantiae,
ipsi inhaerere	"	existentia accidentis.

Persona autem significat id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in natura rationali seu subjectum intelligens et liberum.

Ergo convenienter de Deo dicitur nomen personae et modo excellentissimo.

Deus enim est ipsum esse subsistens in natura intellectuali, et est liber. Unde quicquid ad personam pertinet ei competit formaliter eminenter. Sic philosophi theistae loquuntur de Deo personali, per oppositionem ad pantheismum, secundum quem Deus est immanens mundo et in eo operatur ex necessitate naturae, non libere.

Ad 1: Deus est maxime per se ens et perfectissime intelligens.

Ad 2: Unde hoc nomen personae, secundum suum significatum formale, maxime Deo convenit, nam dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem.

Ad 3: Responsio ostendit quod S. Thomas bene cognoscebat difficultates in hac re inter latinos et graecos.

Ad 4: «*Individuum esse* Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est *materia*, sed solum secundum quod importat *incommunicabilitatem*». Hoc bene notavit Richardus a S. Victore. Sic persona Patris est incommunicabilis Filio, sic etiam explicatur quod humanitas Christi, quae est individuata per materiam, non est persona, quia communicatur supposito divino Verbi, in quo existit.

Sed ex hoc oritur difficultas, scil.: si persona dat incommunicabilitatem divinae naturae, quomodo Pater possit communicare suam naturam Filio. Hoc explicandum est in articulis sequentibus.

ART. IV. — Utrum hoc nomen persona in Deo significet relationem.

Status quaestionis.

Hic articulus est majoris momenti in hac quaestione. Vidimus in quaestione praecedenti quod in Deo simplicissimo non potest esse pluralitas nisi secundum relationes reales ad invicem oppositas. Secundum autem Revelationem, sunt in Deo plures personae. Ostendendum est igitur quod persona divina constitui potest per realem relationem divinam. — Omnes difficultates positaе initio articuli ad unam reducuntur, scilicet: persona significat quid absolutum non quid relativum, nam: 1) persona ad se dicitur non ad alterum; 2) persona in Deo non realiter distinguitur ab essentia; 3) imo definitur «*rationalis naturae individua substantia*»; 4) in hominibus et in angelis significat quid absolutum, et tunc aequivoce diceretur de illis et de Deo, si in Deo significaret relationem.

Responsio tamen est: *Persona divina significat relationem ut subsistentem*. 1) Prob. auct. Boetii *De Trin.* c. VI, arg. «*sed contra*»: «*omne nomen ad personas pertinens relationem significat*». Ita Pater significat relationem ad Filium, Filius relationem ad Patrem, Spiritus Sanctus relationem ad Spiratores. Cfr. Conc. Tolet. XI anno 675, Denz. 278: «*In relativis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, S. Spiritus ad utrosque refertur, in eo quod cum relative tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur... Quod enim Pater est non ad se, sed ad Filium est... (e contra) cum dicimus «Deus»*

non ad aliquid dicitur». Ibid. num. 280: «*In relatione enim personarum numerus cernitur... In hoc solum numerum insinuant quod ad invicem sunt*».

Item Conc. Flor. (Denz. 703): «*In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*».

Quoad theologiam positivam de hac re, cfr. Petau, *De Trinitate*, lib. IV.

In corpore articuli, ad hoc explicandum, S. Thomas refert prius tres opiniones, et postea dat propriam sententiam.

1^a *opinio*, scil. Magistri Sententiarum, est: etiam in Deo nomen personae in singulari potest sumi *pro absoluto*, sed in plurali sumitur *pro relativis*, contra haereticos, praesertim arianos, qui dicebant: tres personae sunt tres substantiae subordinatae.

Respondet S. Thomas: si hoc nomen persona etiam in Deo, saltem in singulari, significat quid absolutum, non satis receditur ab errore haereticorum, scil. arianorum. Sic enim multiplicaretur aliquid absolutum, affirmando pluralitatem personarum.

2^a *opinio*: nomen personae in Deo significat *essentiam in recto et relationem in obliquo*. Quia, ut aiebant, persona dicitur quasi per se una. Sed haec est falsa etymologia. Haec opinio corrigitur per sequentem.

3^a *opinio*: nomen personae in Deo significat *relationem in recto et essentiam in obliquo*. Et S. Thomas notat: Isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Deinde S. Thomas probat suam propriam sententiam, scil.: *Persona divina significat relationem ut subsistentem*, sic:

Persona in communi significat intellectualis naturae *individuum* (seu distinctam) *substantiam*, vel hypostasim ab aliis *distinctam*.

Atqui in Deo non sunt *distinctiones reales* nisi secundum *relationes originis* quae sunt subsistentes, q. 27.

Ergo in Deo persona significat *distinctam relationem ut subsistentem*.

Explicatur: Hoc est dicere: In notione personae in communi sunt duo: scil. distinctio per incommunicabilitatem (ego, tu, ille) et subsistentia, in natura quidem intellectuali.

Atqui haec duo in divinis non inveniuntur nisi in relationibus realibus ad invicem oppositis et sic realiter distinctis, quarum «*esse in*» est substantiale, et idem omnino ac ipsum esse subsistens.

Brevius dici potest: persona in quacumque natura rationali significat *subsistens ab aliis distinctum*. Atqui in Deo non est distinctio nisi secundum relationes reales quae sunt subsistentes. Ergo in Deo persona significat relationem non ut relationem, sed ut subsistentem. Sic servatur in Deo notio analogica personae, scil.: subsistens ab aliis distinctum. Legenda est tertia pars articuli.

In qu. *De Potent.* q. 9, a. 4, S. Thomas dicit: «*Relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina*» seu subsistens relatione distinctum in natura divina.

Difficultas. Persona reddit naturam incommunicabilem alteri supposito. Atqui relatio subsistens Paternitatis non reddit naturam divinam incommunicabilem. Ergo haec relatio subsistens Paternitatis non constituit personam.

Responsio: Dist. maj.: *persona absoluta* reddit naturam finitam incommunicabilem, concedo; *persona relativa* reddit naturam divinam incommunicabilem, subdistinguo: *ex parte sua*, concedo; *ex alia parte*, nego. Sic natura divina ut terminata a Paternitate est incommunicabilis, et in divinis est unus solus Pater, ac solus Pater «*dicit*». Ita in triangulo aequilaterali, primus angulus constructus reddit superficiem incommunicabilem ex parte sua tantum, sed haec superficies communicatur tamen duobus aliis angulis oppositis.

Haec responsio minus clara videtur quam objectio, quia objectio sumitur ex nostro modo infimo cognoscendi, dum responsio sumitur ex altitudine ineffabilis mysterii, et igitur postulat profundam meditationem et maturitatem ingenii. Nec necesse est quod theologia ostendat omnes objectiones factas contra mysteria esse evidenter falsas, sufficit quod ostendat eas non esse necessarias seu cogentes, ut dicit S. Thomas in *De Trinitate* Boetii, q. II, a. 3.

In fine corporis articuli plura enuntiantur corollaria.

1^{um} corollarium: *Sicut Deitas est Deus, ita Paternitas divina est Deus Pater.* Cfr. I, q. 3, a. 2: In Deo enim non est aliquid extra Deitatem, non sunt enim notae individuantes ex materia, nec accidentia, nec esse distinctum ab essentia. Unde Deus et Deitas sunt idem, et pariter Pater et Paternitas sunt idem. E contra Socrates non est sua humanitas, quae est solum ejus pars essentialis; totum non est pars, sed majus est sua parte.

Nec perfecte verum est dicere: «*Michael est sua Michaelitas*», quia, quamvis Michaelitas sit individuata a seipsa et non per materiam, tamen in Michaelae praeter ejus essentiam sunt accidentia et esse.

2^{um} corollarium: *In divinis persona significat in recto relationem, ut subsistentem, et in obliquo essentiam.*

3^{um} corollarium: In quantum vero essentia divina est *per se subsistens*, significatur etiam in recto per nomen persona, et relatio, ut relatio, non ut subsistens, significatur in obliquo.

Ad 1^m. Nomen persona etiam in Deo dicitur *ad se*, prout significat relationem, non ut relationem, sed *ut subsistentem*; v. g. Pater ut subsistens dicitur *ad se*, quamvis ut relatio dicatur *ad Filium*.

Ad 3^m. «*In intellectu substantiae individuae, id est distinctae, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est in corp. art.*».

Ad 4^m. Servatur in Deo notio analogica personae, scil. quid subsistens, ab aliis distinctum (subjectum intelligens et liberum), quod proportionaliter dicitur de personis divinis, de personis angelicis, de personis humanis. Sed tres personae divinae intelligunt per eandem intellectionem essentialem, et diligunt per eundem amorem essentialem.

1^{um} dubium: *Utrum personae divinae constituentur unice per relationes subsistentes ad invicem oppositas, an etiam per omne id quod eis convenit.*

Respondent thomistae, contra Praepositivum et Gregorium Ariminensem, quod constituuntur in ratione talis personae *per hoc quo ab invicem distinguuntur*. Atqui non distinguuntur ab invicem nisi per relationes subsistentes oppositas, alioquin differrent per essentiam et in essentia. Definitum est autem quod in essentia conveniunt. Unde in Conc. Lateranensi (Denz. 428) dicitur: «*Sanctissima*

Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta».

Et in Conc. Flor. (sessio I; Denz. 703) asseritur «*personas divinas per suas proprietates differre*».

Confirmatur: Quod est commune tribus personis, non potest specialem constituere personam ab aliis distinctam. Atqui omnia absoluta in Deo sunt tribus personis communia. Ergo.

2^{um} dubium: *An personae divinae constituentur per origines activas et passivas, ut voluit S. Bonaventura, saltem ei attributa est haec opinio.*

Respondetur negative, ex S. Thoma I Pars, q. 40, a. 2. Nam persona importat ex suo conceptu essentiali esse fixum et permanens, cum sit ultimus terminus naturae, reddens illam incommunicabiliter subsistentem. Atqui origo concipitur essentialiter ut *in fieri*, nempe origo activa ut influxus et egressus a principio, passiva ut via et tendentia ad terminum. Origo enim activa supponit personam a qua egreditur, Pater generat Filium, et generatio passiva concipitur ut quid praesuppositum ad personam Filii constituendam, juxta nostrum modum concipiendi.

3^{um} dubium: *An persona Patris posset constitui per innascibilitatem, ut vult Vasquez.*

Respondetur negative, cfr. S. Thomam I, q. 40, a. 3, ad 3. Quia innascibilitas formaliter sumpta est solum negatio principii, et sic non potest constituere personam Patris, quae, ut realis, per aliquid reale et positivum constituitur. Si autem agitur de innascibilitate fundamentaliter sumpta, aut illud fundamentum est quid absolutum, et sic personam specialem constituere nequit, aut est quid relativum, et sic non potest esse aliud quam relatio Paternitatis. Vasquez vero hanc opinionem proposuit ad solvendam difficultatem de qua nunc agendum est.

Examen specialis difficultatis conceptionis latinorum.

Occasione praesentis articuli possumus examinare praecipuam difficultatem quae habetur in conceptione latinorum. Ea est: *Relatio quae sequitur generationem activam non potest constituere personam generantem*. Atqui *relatio Paternitatis sequitur generationem activam*, nam in ea fundatur. Ergo haec relatio Paternitatis *non potest constituere personam Patris generantis*.

Prius enim est persona quam generet, quia operari sequitur esse.

Objectio ista quodammodo clarior est quam erit responsio, quia difficultas ista sumitur ex nostro modo imperfecto cognoscendi, dum responsio sumenda est ex altitudine ineffabilis mysterii.

S. Thomas hanc difficultatem examinat, I, q. 40, a. 4. Dicit hoc loco: «*Proprietas personalis Patris (Paternitas) potest considerari dupliciter. Uno modo ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem (generationis), quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo secundum quod est constitutiva personae; et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni*».

Hoc est dicere: *Relatio*, v. g. Paternitatis, *ut relatio actualiter respiciens terminum*, scil. Filium, praesupponit quidem generationem activam et in ea

fundatur, sicut relatio filiationis fundatur in generatione passiva. Attamen ipsa generatio activa praesupponit personam generantem et proprietatem ejus personalem seu Paternitatem, ut ipsa constituit personam Patris. Et non est in hoc contradictio, quia haec relatio Paternitatis non consideratur sub eodem aspectu, sed 1^o ut relatio exercite respiciens terminum et fundata in generatione activa, et 2^o ut principium quo proximum generationis activae, seu ut constituens personam generantem.

Ita in triangulo aequilaterali, primus angulus constructus, dum solus est, jam est quaedam figura geometrica (angulus nempe), sed nondum actualiter respicit duos alios angulos nondum constructos.

Apud thomistas huic objectioni est duplex responsio, ad explicandam S. Thomae doctrinam.

Quidam thomistae respondent: Dist. antecedens: relatio Paternitatis sub conceptu *ad* sequitur generationem, sed sub conceptu *in* antecedit eam. Sed videtur quod difficultas remaneat, nam «*esse in*» est quid commune relationibus divinis et tribus personis, ergo non potest constituere specialem personam ut ab aliis distinctam, et ut incommunicabilem. *Esse in* non tribuit incommunicabilitatem, sed solum *esse ad*.

Alii thomistae, scil. Cajetanus, Joannes a S. Thoma, Billuart, respondent ad hanc principalem difficultatem:

Relatio Paternitatis etiam secundum «*esse ad*» ut *id quo in actu signato* modificatur essentia divina, antecedit generationem activam, quamvis eam sequatur secundum «*esse ad*» ut *quod in actu exercito*, scil. quantum ad exercitium ipsius respectus per modum tendentiae actualis et attingentiae sui termini. Unde dicunt hi thomistae: relatio Paternitatis, ut *id quo in actu signato* modificatur essentia divina, constituit personam Patris, et relatio Paternitatis, ut *quod in actu exercito*, fundatur in generatione activa, personam Patris prius constitutam supponit. Sic remanet doctrina S. Thomae, scil.: *Personae constituuntur per relationes ut subsistentes, et non ut relationes*. Et sic actus notionalis generationis activae oritur ex persona Patris, ut subsistente, et ex ipsa relatione, ut realiter incommunicabili.

Instantia: Relativa sunt simul natura et cognitione. Atqui Pater, ut dictum est, intelligitur ante generationem. Ergo Filius pariter intelligitur ante generationem, quod est absurdum.

Resp.: Dist. majorem: relativa in *actu exercito* sunt simul natura et cognitione, conc.; in *actu signato*, nego. Contradistinguo minorem: Pater intelligitur ante generationem in *actu signato* ut persona subsistens, conc.; ut in *actu exercito* relatus ad Filium, nego.

Aliis verbis *ad ut ad* dicit respicere, aut per *oppositionem* termini, aut per *attingentiam* termini. In ipsa enim relatione oppositionis potest considerari aut *oppositio* inter duas personas, aut *relatio actu exercita* unius ad aliam; v. gr. ego te respicio, sed ego a te distinctus sum. Item Pater respicit Filium, sed Pater non est Filius.

Instantia: Prius est in *esse ad* respicere actu terminum, quam esse entitatem relativam incommunicabilem, ergo remanet difficultas.

Resp.: Nego antecedens; sicut prius est esse albedinem in se constitutam

ut quo, quam dealbare parietem, ut quod; forma enim antecedit suum effectum formalem prioritate non temporis, sed causalitatis.

Instantia: Opponi in relatione nascitur ex respicere, est enim oppositio unius relativi ad correlativum. Ergo prius est respicere actu quam opponi termino. Et sic remanet difficultas.

Resp.: Dist. antecedens: *opponi exercite* in relatione, nascitur ex respicere in exercito, concedo; *opponi entitative* et *secundum se* nascitur ex respicere in actu exercito, nego. Oritur enim ex respicere in actu signato et ut quo. Pariter albedo in actu signato opponitur nigredini in actu signato, et albedo ut actu existens in pariete exercite opponitur nigredini existenti in altero pariete. Uno verbo forma antecedit non tempore, sed natura, suum effectum formalem.

Sunt analogiae ad hoc melius intelligendum:

Sic gratia sanctificans prius concipitur in se quam expellat peccatum et animam gratam faciat. Item anima rationalis prius natura intelligitur in se quam tribuat corpori esse et vivere specificum. Pariter relatio prius *ut quo* afficit subjectum, et postea *respicit* terminum *exercite*; nam prius est *rem esse in se constitutam* quam *tendere ad aliud*. Nec potest concipi quod prius tangat terminum quam in se sit.

Aliae sunt analogiae:

Sic in generatione humana, in indivisibili instanti in quo creatur anima rationalis et unitur corpori, *ultima dispositio* corporis ad animam *antecedit creationem animae*, in genere causalitatis dispositivae seu materialis; et *eam sequitur* (ut proprietas animae), in genere causae formalis, efficientis et finalis; quia est ipsa anima rationalis quae, in hoc instanti, dat corpori dispositionem non penultimam, sed proprie ultimam ad ipsam; et haec dispositio est deinde velut proprietas animae. Et quando haec proprietas animae in corpus suum destruitur per mortem, tunc separatur anima a corpore. In hoc non est contradictio, quia non in eodem genere causarum, ultima dispositio antecedit formam et eam sequitur. Sic causae sunt ad invicem causae, sed in diverso genere, ac igitur sine circulo vitioso.

Item phantasma antecedit ideam, in genere causae materialis, sed phantasma omnino appropriatum ad expressionem sensibilem alicujus ideae non invenitur nisi jam habeatur haec idea; quando homo magni ingenii invenit novam ideam, tunc in eodem instanti invenit saepe phantasma appropriatum ad expressionem sensibilem hujusce ideae.

Item emotio sensibilitatis sub duplici aspectu antecedit et sequitur volitionem. Item in fine deliberationis, ultimum iudicium practicum antecedit electionem libertatis, quam dirigit, sed haec electio facit quod praedictum iudicium sit ultimum, dum illud acceptat.

Item in matrimonio contrahendo, consensus viri exprimitur uno verbo, et verbum istud non valet nisi acceptetur a muliere; post acceptionem mulieris matrimonium est ratum definitive, non antea. Sic consensus viri antecedit *ut consensus* et quamvis sit jam relativus ad mulierem, *non exercite* respicit consensum mulieris, nisi postquam mulier consenserit et consensum suum expresserit.

Hae sunt analogiae quodammodo explicativae.

Sic remanet doctrina S. Thomae: persona divina constituitur per relationem ut est subsistens, non ut est relatio. Item generatio Filii terminatur ad personam

Filii generatam *ut quo*, non ut relatam *ut quod* in actu exercito. Nam, ut aiunt philosophi, motus vel generatio non terminatur per se et directe ad relationem.

Sic in divinis generatio terminatur ad personam Filii ut subsistentem, seu ad relationem filiationis ut est subsistens, non ut est relatio, secundum optimam distinctionem datam a S. Thoma, qui absque tanta complicatione hanc difficultatem solvit, ut solvi potest a viatoribus.

4^{um} dubium: *Utrum in Deo, relationibus ac personis praeintellecto, detur aliqua subsistentia absoluta, praeter tres subsistentias relativas.*

Disputatur inter theologos: thomistae satis communiter affirmant; multi alii theologi hoc negant. Durandus vero admisit quod sufficit subsistentia absoluta sine subsistentiis relativis, quod generaliter rejicitur.

Sic suadetur communis sententia thomistarum: *Deus secundum se consideratus*, ac relationibus seu personis praeintellectus, est *subsistens*, est enim non solum Deitas, sed Deus, imo est ipsum Esse subsistens, et eo ipso intelligitur ut intelligens, volens et capax operandi ad extra. Atqui non per subsistentiam relativam dicitur Deus secundum se sic subsistens. Ergo per subsistentiam absolutam.

1^m. Confirmatur: Subsistere dicit maximam perfectionem, scil. modum essendi perfectissimum. Atqui Deo, personis praeintellecto, convenit omnis perfectio, quia est Actus purus, a se ipso existens; imo a relationibus nullam haurit perfectionem; quia si Paternitas esset de se nova perfectio, deesset Filio, et sic Filius non esset Deus.

2^m. Confirmatur: Deo antecedenter ad personas convenit esse seu existere *ut quod est*, et existentia supponit subsistentiam seu *id quo* aliquid est *quod*.

Aliis verbis: Deus personis praeintellectus est *id quod est*, imo est Ipsum Esse subsistens. Haec videtur esse sententia S. Thomae I Sent., d. 21, q. 2: «Natura divina est in se habens esse subsistens, nulla intellecta personarum distinctione». Item IV C. Gentes, c. 14: «In Deo sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur, et una res subsistens, si consideretur essentia»; item de Pot., q. 9, a. 5 ad 15. Haec sententia videtur sequi ex conceptione latinorum, quae incipit non a tribus personis, sed a natura divina.

1^a objectio: Sed si ponitur subsistentia absoluta in Deo, est quaternitas.

Resp.: Nego, quia haec subsistentia absoluta tribuit quidem perseitatem *independentiae* ab alio sustentante, non vero *perseitatem incommunicabilitatis*. Sic non sunt quatuor personae. Etenim certum est quod Deus secundum se consideratus est *singularis*, non enim est quid universale; in eo Deus et Deitas sunt idem. Et aliunde certum est ex Revelatione, naturam divinam secundum se esse communicabilem a Patre, Filio et Spiritui Sancto.

2^a objectio: Iuxta Concilia et Patres *subsistentia* est idem ac hypostasis. Atqui a nullo theologo admittitur hypostasis absoluta. Ergo.

Resp.: Concilia et Patres non loquuti sunt de hac quaestione scholastica, et agendo de personis divinis dixerunt: *subsistentia* est idem ac hypostasis; sed non intendebant excludere subsistentiam absolutam de qua non erat sermo, et de qua loquimur nunc.

3^a objectio: Ut natura divina subsistat independenter et simul sit incommunicabilis *sufficiunt personalitates, seu subsistentiae relativae*. Etenim si in Deo foret unica personalitas, haec utramque perseitatem praestaret, scil. *independentiae* et *incommunicabilitatis*; cur a tribus non potest praestari?

Resp.: Si in Deo foret unica personalitas, haec foret perfectio absoluta et sic simul tribueret perseitatem *independentiae*, et perseitatem *incommunicabilitatis*; scil. haec unica personalitas esset proprie subsistentia absoluta de qua loquimur nunc, sed insuper daret incommunicabilitatem. Non autem ita est, quia revelatum est quod in Deo sunt tres personae.

Et esset inconveniens quod modus existendi perfectissimus in Deo penderet a relationibus, quae non novam perfectionem afferunt.

Instantia: In creatura rationali personalitas utramque perseitatem *independentiae* et *incommunicabilitatis* praestat. Ergo a fortiori in divinis.

Resp.: Disparitas est quod in creatura rationali personalitas est subsistentia *absoluta*, non *relativa*. In Deo autem id quod perfectionis est non potest praestari nisi ab essentia, et incommunicabilitas nisi a relationibus.

Ultima objectio: Id quod petit existere in alio, non subsistit in seipso. Atqui natura divina pro priori ad relationes seu personas petit existere in illis. Ergo non subsistit in se ipsa.

Resp.: Dist. majorem: id quod petit *ex indigentia* etc., concedo; *ex infinita fecunditate*, nego. Contradistinguo minorem, scil. natura divina, non ex indigentia petit existere in relationibus seu personis, ut *per se* existat; id enim jam habet ratione sui, cum ipsa sit Ipsum Esse subsistens; sed ratione suae infinitae fecunditatis petit esse in illis ut praecise terminantibus, non ut sustentantibus.

Inst.: Natura divina non potest existere sine relationibus; ergo ab illis completur ex indigentia ad existendum.

Resp.: Dist. antec.: natura divina non potest *existere* sine relationibus quia est summe *fecunda*, concedo; quia est *infirmata*, nego. Est enim ipsum Esse subsistens. Pariter omnipotentia subsistere non potest sine possibilitate creaturarum, non tamen ex indigentia, sed ex fecunditate. Item Pater dicit Verbum, non ex indigentia, sed ex fecunditate.

Ultimum dubium: Quare subsistentia absoluta, modificata relationibus, non sufficiat sine subsistentiis relativis, ut vult Durandus?

Resp.: 1. quia Concilia et Patres pluries dixerunt quod quaelibet persona divina habet propriam subsistentiam. Ita etiam S. Thomas I, q. 29, a. 2 ad 2: «Sicut nos dicimus in divinis tres personas et tres subsistentias, ita graeci dicunt tres hypostases».

2. Juxta fidem catholicam sunt in Deo tres personae. Atqui persona constituitur formaliter per subsistentiam, quae dat incommunicabilitatem. Ergo in Deo sunt tres subsistentiae relativae.

3. Alioquin non fundaretur incommunicabilitas, nec constitueretur principium quod generationis activae et spirationis activae.

1. Confirmatur: Si daretur *unica subsistentia* modificata tribus relationibus, non vere diceretur: sunt *tres personae* in Deo, sicut non vere dicitur *sunt tres*

Dei ex hoc quod datur unica natura tribus relationibus modificata. Oporteret unicam personam agnoscere, sicut unum Deum confitemur.

Ad multiplicationem nominis substantivi, quale est persona, requiritur multiplicatio formae, scil. personalitatis.

Sic remanet id quod dixerat S. Thomas, scil. personae divinae constituuntur relationibus subsistentibus, ut sunt subsistentes et ad invicem oppositae. Sic sunt tres subsistentiae relativae.

Sic Pater est principium quod generationis activae; Filius cum Patre est principium quod spirationis activae. Et Deus praeintellectus personis est principium quod actionum essentialium quae sunt communes tribus personis, ut intellectio essentialis et amor essentialis, prout distinguitur ab amore notionali (a spiratione activa) et ab amore personali (qui est Spiritus Sanctus).

2. *Confirmatur*: Humanitas Christi unita est Verbo in ejus subsistentia personali, supplente vices subsistentiae creatae; alioquin tres personae divinae essent incarnatae.

Ex praedictis melius solvi potest aliqua difficultas jam examinata, quae saepe in mentem venit, scil.: Personalitas reddit naturam incommunicabilem alteri supposito. Atqui Paternitas non reddit naturam divinam incommunicabilem Filio, e contra. Ergo Paternitas non potest constituere personam Patris, imo non possunt esse in Deo tres personae.

Resp.: Dist. majorem: personalitas reddit incommunicabilem naturam ut personatam, conc.; naturam secundum se, subdistinguo: in creatis ubi personalitas est absoluta, conc.; in divinis ubi personalitas est relativa, nego. Sic persona Patris reddit incommunicabilem naturam divinam ut personatam, (est enim in Deo unus Pater tantum), non vero reddit incommunicabilem naturam secundum se, imo Pater, prout dicitur relative ad Filium, ei communicat naturam divinam et in hoc apparet infinita fecunditas naturae divinae.

* * *

Sic sufficienter examinavimus ea quae pertinent ad processiones divinarum personarum (q. 27); ad relationes divinas (q. 28); ad personas consideratas absolute et in communi (q. 29).

Nunc agendus est de pluralitate personarum et post longam explicationem primarum quaestionum fundamentalium, possumus nunc celerius procedere. Agitur enim potius de corollariis deducendis et de modo legitimo loquendi. Sed colligendae sunt gemmae, quae in his sequentibus articulis inveniuntur.

Recapitulatio quaestionis XXIX.

Art. 1. Persona est subjectum intelligens et liberum seu rationalis naturae individua substantia.

Art. 2. Persona est idem ac hypostasis intellectualis naturae.

Art. 3. Cum persona significet id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali vel intellectuali natura, conveniens est quod hoc nomen

dicatur de Deo analogice quidem et excellentissimo modo. Sic in S. Scriptura Pater et Filius sunt, ut patet, nomina personalia et pariter Spiritus Sanctus, qui nominatur cum illis.

Art. 4. Personae divinae ad invicem distinctae formaliter constituuntur tribus relationibus divinis subsistentibus ad invicem oppositis, scil. paternitatis, filiationis, spirationis passivae.

Ratio est quia « distinctio in divinis non est nisi per relationes originis ad invicem oppositas », cum autem hae relationes divinae non sint accidentia, sed sint subsistentes, in eis inveniuntur duo ad personam requisita, scil. et subsistentia et incommunicabilitas seu distinctio. Sic tres personae divinae sunt tria subjecta intelligentia et libera, quamvis intelligant per eandem intellectionem essentialem, sese diligant necessario per eundem amorem essentialem, et libere diligant creaturas per eundem actum liberum dilectionis.

Proinde paternitas est personalitas sed relativa, ita filiatio et spiratio passiva. Sic paternitas divina ex parte sua reddit naturam divinam incommunicabilem, quamvis haec aliunde communicari possit aliis duabus personis, sicut angulus supremus trianguli ex parte sua reddit suam superficiem incommunicabilem, quamvis haec aliunde communicari possit duobus aliis angulis. Et sicut Deus est sua Deitas, ita Pater est sua paternitas, Filius sua filiatio, Spiritus Sanctus sua quasi passiva spiratio.

Qu. XXX. — De pluralitate personarum divinarum.

Quaeritur an sit pluralitas in Deo (aa. 1 et 2), et quid sit (aa. 3 et 4).

Articulus 1: Plures sunt personae in divinis, quia sunt plures relationes reales subsistentes ad invicem oppositae.

Et tamen ut notatur ad 4^m: non quaelibet persona divina est *pars*, nec realitas divina est totum, quia « tantus est Pater, quanta tota Trinitas » ut infra patebit, q. 42, a. 4, ad 3, ubi dicit S. Thomas: « omnes relationes sunt unum sec. essentiam et esse, neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum; nec omnes Personae sunt majus aliquid quam una tantum; quia tota perfectio (infinita) divinae naturae est in qualibet personarum » (1).

Articulus 2: In Deo non sunt plures personae quam tres. Hoc est revelatum v. gr. in formula Baptismi, et expressum in Symbolis. Theologice explicatur prout personae divinae constituuntur per relationes subsistentes ad invicem oppositas. Hae autem non sunt nisi tres. Una enim ex quatuor relationibus, scil. spiratio activa, ut dicitur ad 1^m, non opponitur nec paternitati, nec filiationi. Haec spiratio activa igitur convenit Patri et Filio; non enim potest eis convenire spiratio passiva, quia sic sequeretur quod processio amoris antecederet processionem intellectus. (Legenda est in textu haec resp. ad 1^m.)

Notandum est quod ipsum « *Filioque* » hic implicite affirmatur, prout dicitur: non est oppositio inter spirationem activam et filiationem (2).

Articulus 3: Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

Status qu. i. e. Utrum significant aliquid positivum (sicut dum dicitur: Deus

(1) Sic solvitur objectio: In re simplicissima nulla distinctio realis invenitur. Atqui Deus est simplicissimus. Ergo in Deo nulla distinctio realis invenitur. — *Resp.*: Dist. maj.: in re simplicissima nulla distinctio realis invenitur inter partes, conc.; inter relationes reales, nego; et pariter dist. conclusio. — Ut dicitur ad 4^m fine: « in rebus creatis unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium (et multiplicatur in eis natura humana); et sic non est in Deo, quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas ». Nec multiplicatur Deitas in tribus personis, sicut nec multiplicatur superficies in tribus angulis trianguli; sic tres anguli non sunt quid majus quam unus tantum.

(2) 4^a objectio difficilis est, scil.: Ex infinita bonitate Patris est, quod infinite seipsum communicet producendo personam divinam. Atqui etiam in Spiritu Sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus Sanctus producit divinam personam, scil. quartam, et illa aliam et sic in infinitum.

Resp.: Concedo majorem. Dist. min.: in Spiritu Sancto est infinita bonitas, numerice eadem ac in Patre, et quae jam adaequate communicatur tum per modum dictionis tum per modum amoris, conc.; in Spiritu Sancto est alia numero bonitas infinita communicanda, ut est in Patre, nego. Pariter distinguitur conclusio. Legere resp. ad 4^m.

Saltem ostenditur hanc objectionem non esse necessariam seu cogentem.

est sapiens), an aliquid negativum (sicut dum dicitur: Deus est incorporeus). Ita Cajetanus quoad sensum tituli.

Respondetur: Termini numerales non ponunt aliquid positivum in divinis, quia affirmant pluralitatem, non quantitativam, sed transcendentalem, quae non est proprie numerus. Multitudo enim transcendentalis se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum transcendente ad ens; unum autem transcendente dicit solum indivisionem entis, et non ponit accidens superadditum.

(Sic dicitur: Schola thomistica non solum est una inter plures scholas theologicas, sed est schola perfecte una. Item *Summa Theologica* non solum est unum opus inter plura opera sancti Thomae, sed est opus perfecte unum, propter intimam connexionem partium). Legendus est articulus.

Sic, ut dictum est I, q. 11, a. 1, ad 1, unum transcendente differt ab uno quod est principium numeri, qui est species quantitatis. Unde concluditur in fine corporis articuli: « Cum dicitur: Personae divinae sunt plures, significantur illae personae et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet ». Notandum est id quod dicitur ad 3^m: « Multitudo non removet unitatem, sed removet divisionem, circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo ». Cfr. I, q. 11, a. 1, ad 1; a. 2, corpus, et ad 4 (1).

Hoc est bene intelligendum prout diversimode verificatur. Etenim multitudo numerica individuorum non removet unitatem speciei, multitudo transcendentalis specierum non removet unitatem generis, nec multitudo transcendentalis generum removet unitatem analogicam entis, nec multitudo accidentium in aliquo supposito removet unitatem ejus; pariter nec pluralitas transcendentalis personarum divinarum removet unitatem Dei. Sed si ageretur de multitudine numerica, tunc multiplicaretur natura divina in tribus individuis, sic essent tres dii.

Imo *unitas Dei est unitas simpliciter*, dum unitas specifica plurium hominum est solum unitas sec. quid, scil. sec. similitudinem specificam horum hominum, quorum multitudo est multitudo simpliciter.

Unde pluralitas personarum divinarum in sinu unitatis simpliciter naturae divinae potius comparanda est analogice cum pluralitate accidentium, v. gr. facultatum in eodem supposito simpliciter uno, quam cum pluralitate individuorum in eadem specie.

Corollarium: Sic in Deo remanet unitas simpliciter, et multitudo sec. quid; unitas enim est sec. naturam, et multitudo transcendentalis est sec. relationes oppositas; nam in natura numerice eadem, haec multitudo oritur ex oppositione relationum originis. Propterea non potest dici: « sunt tres dii », sed « unus est Deus ». Item videbimus in q. seq. quod non potest dici « Deus est triplex », sed « trinus » ad servandam unitatem simpliciter et substantialem sub pluralitate sec. quid, scil. sec. relationes oppositas.

Sic dicimus: Deus est unus in tribus personis.

(1) Ut dicitur I, q. XI, a. 2, ad 4^m: « Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu *ens*; secundo, quod hoc ens non est illud ens, sic secundo apprehendimus *divisionem*, tertio *unum* (seu ens indivisum), quarto *multitudinem* » (ex unitatibus sive quantitativis sive transcendentalibus constitutam). — Sic intelligitur id quod legitur in nostra resp. ad 3^m: « multitudo non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo ». Sic multitudo concipitur a nobis post divisionem et post unitatem.

Articulus 4: Utrum hoc nomen « persona » possit esse commune tribus personis. — Videtur quod non, quia nihil est eis commune nisi essentia divina.

Respondetur affirmative. Est nomen commune sec. rationem, quia commune est eis id quod est persona, scil. relatio subsistens aliis relationibus opposita. Explico: Non tamen est commune eis *communitate rei*, sicut essentia divina quae est una tantum, dum sunt tres personae; si esset quid commune communitate rei, daretur una persona sicut est una natura.

Sed hoc nomen persona jam in humanis est commune communitate rationis, non quidem sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum, ut *aliquis homo*, scil. aliquid per se subsistens distinctum ab aliis. Analogice hoc est commune sec. rationem tribus personis divinis ut unaquaeque earum subsistat, in natura divina, distincta ab aliis. Hoc nomen personae est igitur tribus personis commune, communitate rationis, non rei, ut clare dicitur ad 3^m. Non tamen est commune communitate generis, quia tres personae divinae habent unum esse, et sunt ipsum Esse subsistens supra omne genus.

Qu. XXXI. — De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent.

Agitur de modo loquendi circa hoc mysterium: 1. De ipso nomine Trinitatis. 2. Utrum dici possit: Filius est *alius* a Patre. 3. Utrum Deus dici possit *solus* seu solitarius. 4. Utrum *solus* dici possit de una persona: v. g. « Tu solus Altissimus ».

Haec quaestio igitur in tractatu de Trinitate correspondet quaestioni 13: De Nominibus Divinis, in Tractatu de Deo Uno.

ART. I. — Utrum sit Trinitas in divinis.

Difficultas est quia omne trinum est triplex, sed Deus non est triplex, cum in eo sit maxima unitas.

Attamen responsio est affirmativa et est de fide: In Symbolo S. Athanasii dicitur: « Unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda est ». Item Conc. Toletanum et Later. Cfr. Denz. 280, 296, 432.

Ratio theologica hoc sic explicat:

Est pluralitas transcendentalis personarum in divinis.

Atqui nomen Trinitatis determinat sec. Revelationem hanc pluralitatem ad tres personas.

Ergo hoc nomen Trinitatis legitime recipitur.

Ad 1^m. Hoc nomen Trinitas etymologice videtur significare *trium unitas*, sed secundum proprietatem vocabuli significat magis transcendentalem numerum personarum *unius essentiae*. Sic non potest dici: Pater est Trinitas. Unde nomen Trinitas simul numerum personarum et unitatem essentiae significat.

Item ad 2^m. Cfr. I Ioannis, V, 7: « *Hi tres unum sunt* » unde nomen Trinitatis.

Ad 3^m. In Deo tamen non est *triplicitas*, quia triplicitas significat proportionem inaequalitatis, sicut duplicitas, quadruplicitas. Ita non potest dici: Deus est triplex. Triplex est quasi triplicatum, v. g. triplex corona significat tres coronas unitas, item triplex foedus inter populos.

Si Deus diceretur *triplex*, tres personae simul sumptae essent quid plus quam una tantum: et sic una non haberet infinitam perfectionem. Sed dici potest *triplex persona*, *duplex processio*, quia addendo *persona* seu *processio*, sufficienter excluditur multiplicitas naturae.

Ad 4^m. «Unitas in Trinitate» significat naturam unam esse in tribus personis, et «Trinitas in unitate» significat tres personas esse in unitate naturae.

Ad 5^m. Dicitur nequit: «Trinitas est trina»; hoc significaret: sunt tria supposita Trinitatis, revera sunt solum tria supposita Deitatis.

1^{um} corollarium deductum a thomistis, speciatim a Gonet: Quae conveniunt personis *ratione solius essentiae, singulariter tantum dicuntur*.

Quae conveniunt personis *solum ratione personarum, pluraliter tantum dicuntur*. Quae conveniunt personis *ratione essentiae et relationum*, dicuntur *singulariter et pluraliter*.

Ratio hujus regulae est, quia in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio, sc. solae relationes multiplicantur in divinis, non vero essentia. Hoc statuit Conc. Toletanum XI (Denz. 280): «In relatione enim personarum numerus cernitur: in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt».

Ex hac regula sequitur 1) recte dici *tres personas* esse in divinis, vel tres hypostases, non vero *tria individua*, quia in individuis natura multiplicatur. Persona pro significato formali importat personalitatem, pro materiali naturam; e contra individuum pro significato formali importat naturam, et quasi pro materiali personalitatem. Et sic non dicitur *tria individua*, nec *tres Dii*, quia in tribus personis una numerice est Deitas.

Possunt tamen dici sec. IV Conc. Lateran. (Denz. 428) *tres divini, tres coaeterni, tres omnipotentes*, si hi termini sumuntur *adjective*, quia ad multiplicationem nominis adjectivi sufficit multiplicatio suppositi, sine multiplicatione formae. Unde *tres divini* significat tres habentes Deitatem.

Sed falsum esset dicere *tres divini* si hoc sumeretur *substantive*.

In hoc sensu, in Symb. S. Athanasii dicitur: «Non tamen tres aeterni, sed unus aeternus», nam ad multiplicationem nominis substantivi, requiritur multiplicatio et formae et suppositi.

Dici potest: *in Deo est una res*, quae est essentia, et *plures realitates relativae*, prout relationes divinae sunt quid reale et non fictum. Sic *realitas* potest dici de Deo et singulariter et pluraliter secundum praedictam regulam, quia convenit personis et ratione essentiae et ratione relationum.

2^{um} corollarium.

Ut dicit Cajetanus in I, q. 39, a. 1, num. VII: «In Deo secundum rem, sive in ordine reali, est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque: sed *eminentissime et formaliter habens quod est respectivi* (imo multarum rerum respectivarum) *et quod est absoluti*». Hoc communiter admittitur etiam a Scotistis.

3^{um} corollarium enuntiatur ibidem a Cajetano, contra scoticam distinctionem formalem actuaalem a parte rei: «*Etiam in ordine formali seu rationum formalium secundum se*, non quoad nos loquendo, *est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis: sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit*». In Deo enim non est distinctio

antecedens considerationem nostram nisi inter relationes divinas ad invicem oppositas. Et tamen natura divina *realiter communicatur Filio, non communicata paternitate*: item per respectum ad Spiritum Sanctum, cui communicatur natura, non vero paternitas, nec filiatio, nec spiratio activa, sicut in triangulo tota superficies primi anguli communicatur secundo et tertio angulo, non vero communicatur primus angulus. Paternitas non potest communicari Filio, quia opponitur filiationi, item spiratio processioni.

4^{um} corollarium: *Unitas Dei magis manifestatur post revelationem Trinitatis quam antea*, quia nunc apparet ut unitas simpliciter quae remanet non obstante distinctione reali personarum, et quae in seipsa eminenter formaliter continet quod est respectivi et absoluti. Haec sunt clara-obscura Trinitatis.

ART. II. — Utrum Filius sit alius a Patre.

Difficultas est quia Christus dixit: «Ego et Pater unum sumus». *Responsio* tamen est: «*Filius est alius a Patre, non tamen aliud*». Hoc est de fide sec. IV Conc. Later. in Capite «Damnamus» Denz. 432: «Illa res (natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens, sed *est Pater qui generat*, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur *alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus*, non tamen *aliud*; sed *id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino*» sc. sunt quid *unum* secundum naturam, scil. consubstantiales.

Haec expressio concilii sumitur ex S. Gregorio Nazianzeno, Ep. 1 MG. 37, 179. Et eodem modo loquutus est sanctus Fulgentius citatus a sancto Thoma in arg. «sed contra». Sic servatur verbum Domini: «Ego et Pater unum sumus», unum, scil. *non aliud*, sed *alius* sum a Patre, quia ab eo genitus, nullus enim generat semetipsum.

In corpore art. S. Thomas hoc explicat comparando nomen masculine *alius*, quo significatur persona, cum nomine neutro *aliud*, quo significatur non persona, sed natura. Legenda est resp. ad 4^m: «Neutrum genus est informe, sic convenienter significat essentiam communem, dum masculinum significat personam determinatam».

In corpore art. S. Thomas determinat vocabularium ad vitandum et Arianismum et Sabellianismum.

Ad Arianismum vitandum non utimur, agendo de personis divinis, vocibus *diversitas, differentia*, sed *distinctio*; nam diversitas importat distinctionem in genere, et differentia eam importat in specie. Item non dicendum est: Natura dividitur in tres personas, persona Patris *separatur* a persona Filii, est *disparitas* inter eas (sunt enim aequales et aequae perfectae), nec Filius est *alienus* a Patre, quia est perfecte similis et unitus, sed distinctus.

Ad Sabellianismum vitandum non dicitur: Deus est *unicus* (sed *unus* in tribus personis), nec dicitur: Deus est *singularis*, nec Deus est *solitarius*.

ART. III. — **Utrum dici possit: Deus est solus.**

Resp.: 1) Hoc non potest dici, si *solus* sumitur *categorematice*, seu absolute, prout subjecto absolute applicat suum significatum, scil. solitudinem; hoc enim esset dicere: *Deus est solitarius*, sine consortio. Hoc esset negare societatem divinarum personarum.

2) Si vero illud *solus* sumatur *syncategorematice*, scil. denotando solum ordinem praedicati ad subjectum, sic verum est dicere v. g. *solus Deus* est aeternus, *solus Deus* est suum esse. Soli Deo honor et gloria.

ART. IV. — **Utrum dici possit: Deus Pater est solus.**

Resp.: Non potest dici *categorematice*, quia *Pater non est solitarius*; sed *syncategorematice* dici potest v. g.: in divinis *solus Pater* «*dicit*» seu *generat*.

Ad 4^m. Dum Ecclesia cantat: «*Tu solus Altissimus, Jesu Christe*» non vult dicere quod solus Filius sit altissimus, sed quod «*solus sit altissimus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris*». Cfr. infra q. 36, a. 2, ad 1^m. Quando Jesus dicit: «*Nemo novit Filium, nisi Pater*» non vult dicere quod Filius et Spiritus Sanctus eum non cognoscant; quia personae non excluduntur nisi ratione oppositionis relativae; v. g. dum dicitur: *solus Pater generat*.

Sic sufficienter examinatur modus loquendi circa hoc mysterium. Mirum est quod nostra pauperrima lingua humana possit ad talem praecisionem pervenire in enuntiatione tanti mysterii quod est ineffabile ut est in se.

Qu. XXXII. — **De divinarum personarum cognitione.**

S. Thomas nunc tantum et non antea tractat de cognoscibilitate divinarum personarum, quia eam considerat ut proprietatem earum relate ad nos, sicut in tractatu de Deo uno, qu. 12 tractaverat de cognoscibilitate Dei.

Sunt quatuor articuli: 1. Utrum divinae personae possint per rationem naturalem cognosci. 2. Utrum sint aliquae notiones divinis personis attribuendae. 3. De numero notionum. 4. An liceat circa eas diversimode opinari.

ART. I. — **Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.**

S. Thomas tractavit hoc problema post quinque primas quaestiones, dum generaliter theologi recentiores de hoc agunt initio totius tractatus ut melius appareat valor primarum investigationum circa processiones de quibus est sermo jam in qu. 27. Ordo quaestionum S. Thomae est optimus quoad se; sed quoad nos utile est etiam prius agere saltem breviter de indemonstrabilitate hujusce mysterii. Modo magis completo quaestio nunc consideranda est.

Status quaestionis: Bene exponitur a S. Thoma in tribus difficultatibus positus initio articuli, scil. 1^a Plures philosophi platonici seu neoplatonici quandam Trinitatem admiserunt, tres hypostases quae sunt: Unum, Logos et anima mundi; 2^a Richardus a S. Victore voluit demonstrare Trinitatem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum, et ex hoc quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Item S. Augustinus procedit, ad manifestandam Trinitatem personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra; 3^a Si mysterium Trinitatis esset sine relatione cum ratione nostra, ejus revelatio videretur superflua.

Addendum est quod Abaelardus voluit Trinitatem demonstrare (*Theologia Christiana*, l. V). S. Anselmus videtur frequenter de Trinitate demonstrationes quasi peremptorias instituere, in quibus saltem verbis excedit. Nostris temporibus Guenther voluit etiam hoc mysterium demonstrare (Cfr. Vacant, *Etudes sur le Concile Vatican*, I, pag. 130). Ita pariter Rosmini, qui de hoc damnatus est (Denz. 1915). Novissime Schell ex nexu inter aseitatem et processus immanentes studuit probare Trinitatem (Cfr. Pesch, *Dogmatica*, pag. 274), dum per oppositum rationalistae et unitarii dicunt hoc mysterium aperte rationi contradicere.

Responsio tamen est *negativa*; scil. *Trinitas divinarum personarum non potest per rationem naturalem cognosci, scil. intelligi, nec demonstrari*. De hoc non tristatur, sed gaudet theologus.

Hoc probatur: I. Ex S. Scriptura. II. Auctoritate Patrum. III. Definitionibus et declarationibus Ecclesiae. Denz. 1655. 1915 sq. IV. Ratione theologica.

I. - *Auctoritate S. Scripturae*. Ex verbo Domini apud Matth. XI, 27: «*Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*». Secundum hunc textum, Trinitas divinarum personarum superat quamlibet cognitionem naturalem creatam, etiam angelorum. Confirmatur ex verbis Domini ad Petrum, Matth. XVI, 17: «*Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est*». Verum est quidem, quod, in hoc secundo textu, agitur directe de mysterio Incarnationis, sed si Incarnatio Filii Dei superat cognitionem rationis naturalis, a fortiori supremum mysterium Trinitatis. Unde Hormisdas Papa in Epist. 79 ad Justinum Imp. ait: «*Secretum Trinitatis, neque ulla visibilium vel invisibilium naturarum potuit investigare natura*».

II. - *Auctoritate Patrum*. S. Thomas in arg. «*sed contra*» citat S. Hilarium et S. Ambrosium. Adjungitur etiam auctoritas S. Gregorii Nysseni, S. Fulgentii, S. Hieronymi. Cfr. Pesch, *Dogmatica*, I. c. Citantur haec verba S. Gregorii Nysseni: «*Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii*» (Or. Catech., c. 3). Item S. Athanasius in Ep. ad Serapionem I^a, n. 18; cfr. Rouet de Journel, *Enchir. Patristicum*, index theol., n. 150).

III. - *Auctoritate Concilii Vat.* Denz. 1795 et seq.: «*Credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac vita peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem*». Cfr. ib. 1816: «*Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit*».

Ecclesia quidem in hoc non definivit SS. Trinitatem esse mysterium proprie dictum, sed communiter tenetur in Ecclesia eam esse supremum omnium mysteriorum, scil. vitae intimae Dei; et si hoc mysterium non esset essentialiter supernaturale, nec alia, scil. Filii Dei Incarnatio, Redemptio nostra, Missio Sp. Sancti essentialiter supernaturalia essent. Tunc haec ultima mysteria non essent indemonstrabilia nisi ratione eorum *contingentiae* (ut v. gr. quod mundus physicus creatus est non ab aeterno, sed in tempore, quando, et quando finiet...), non vero ratione eorum *supernaturalitatis essentialis*. Conc. autem dicit: «*Divina mysteria suapte natura intellectum creatum (etiam angelicum) sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta*» non possint demonstrari. Hoc affirmatur contra semirationalistas Guenther et Frohschammer.

Sunt etiam plures declarationes Ecclesiae contra Guenther (Denz. 1655); et inter propositiones Rosmini damnantur istae (Denz. 1915): «*Revelato mysterio SS. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas*

illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica purae rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur». Item n. 1916, damnata est haec alia propositio Rosmini: «*Tres supremae formae esse, nempe subjectivitas, objectivitas, sanctitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes*».

Aliquid simile dicit Guenther (cfr. Pesch, *Dogm.*, pag. 256); definiendo personalitatem per conscientiam sui, dixit: «*Conscientia supponit dualitatem subjecti et objecti, et cognitionem eorum identitatis. Subjectum autem est Pater, objectum autem est Filius seu Verbum, identitas substantialis eorum est Spiritus Sanctus*». Imo dicebat: «*Si in Deo esset una sola persona, Deus non haberet conscientiam sui*». — Manifeste hoc ultimum est falsum cum Deus sit ipsum intelligere subsistens. Insuper sec. theoriam Ant. Guenther deberent esse non solum *tres conscientes*, sed *tres conscientiae*, ut sint tres personalitates; sic essent in Deo tres intellectiones: hoc esset Tritheismus, scil. multiplicaretur in Deo aliquid essenziale (1).

Propter igitur haec diversa testimonia constat quod SS. Trinitas non potest naturaliter cognosci, neque etiam post revelationem demonstrari. Imo jam ex hoc constat quod realis *possibilitas* hujusce mysterii non potest *positive demonstrari* post revelationem. Nam si demonstraretur, demonstraretur pariter ejus existentia; quia *in necessariis* existentia possibilitatem sequitur; Trinitas autem non est quid contingens ut Incarnatio et Redemptio, sed quid necessarium.

IV. - *Prob. ratione theologica*, in corp. art.

In Deo hoc solum potest naturaliter cognosci quod necessario et evidenter connectitur cum creaturis. Nihil enim possumus de Deo naturaliter cognoscere *nisi ex effectibus creatis*, ut supra ostensum est: I, q. 1, a. 6; q. 12, a. 4 et 12, et *nisi ex naturalibus principiis* quae cognoscuntur ex consideratione entis creati. Atqui *ex effectibus creatis*, saltem naturalibus, ad Trinitatis cognitionem devenire non possumus, quia *procedunt a virtute creativa seu ab omnipotentia, quae est communis toti Trinitati*, et pertinet, sicut intelligentia divina et voluntas, ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Ergo impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis pervenire.

Major hujusce argumenti est philosophice et theologice certa. Cfr. etiam Conc. Vat. Denz. 1816.

Minor est de fide, sec. Conc. Later. IV (Denz. 428), ubi dicitur quod Pater, Filius et Spiritus S. sunt «*coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium*». Et philosophice ac theologice demonstratur omnipotentiam pertinere ad naturam divinam, ut una est, non ut est trina in personis: non enim unaquaque persona habet propriam et distinctam omnipotentiam. Unde effectus creati non procedunt *per se* a Deo ut trino, sed concomitanter tantum, *quatenus virtus creativa est una et eadem in tribus personis*. Legendus est articulus. S. Thomas hoc ostendit multo clarius quam antecessores ejus.

(1) Item Ant. Guenther, definiendo personalitatem per conscientiam sui, debuisset admittere in Christo duas personalitates, nam in eo sunt conscientia divina et conscientia humana.

Obj.: Sed si perfectius cognoscerentur effectus creati, v. gr. ut cognoscuntur ab angelis, forte cognosceretur Trinitas.

Resp.: Effectus quantumvis perfecte cognitus non ducit in cognitionem causae, nisi sub ea ratione qua ab illa procedit, scil. dependentiam per se. Sic pictura denotat pictorem, non vero an pictor sit magnus vel parvus, pinguis aut macer. Effectus autem creati, saltem naturales, non pendent per se a Deo ut trino, sed solum ut uno.

Confirmatione:

S. Thomas in corpore articuli addit duas confirmationes theologicas. Scil. « Qui probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat: 1) quantum ad dignitatem fidei quae est de non apparentibus, in Deo absconditis...; 2) quia hoc cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod huiusmodi rationibus innitatur et propter eas credamus ». Concludit S. Doctor: « Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare...: sufficit defendere non esse impossibile quod fides praedicat ». Dicit defendere, scil. solvendo objectiones et afferendo rationes convenientiae.

Ad 1^m. Philosophi non cognoverunt Trinitatem personarum, sed attributa divina quae postea appropriata sunt personis. Neoplatonici autem admiserunt tres hypostases subordinatas, non aequales, quae totaliter differunt a tribus personis divinis et aequalibus, scil. 1^o Unum, quod simul est Bonum Supremum (Deum Platonis), 2^o Primam intelligentiam (Deum Aristotelis), et 3^o Animam mundi (Deum Stoicorum).

Ad 2^m. Ratio de Trinitate potest afferre rationes non demonstrativas, sed rationes convenientiae; sic ex infinita bonitate Dei suadetur argumento convenientiae ejus fecunditas etiam ad intra, sed non probatur. Item ex hoc quod intellectus noster producit verbum non potest probari quod debeat esse verbum in divinis; verbum enim in nobis est ex indigentia, in Deo autem ex superabundantia.

Ad 3^m. Attamen revelatio Trinitatis non est sine relatione cum veritatibus ordinis naturalis, eas enim confirmat. Confirmat enim libertatem Creationis; si enim Deus omnia fecit Verbo suo, non per necessitatem naturae creavit nec per necessitatem scientiae (jam enim infinite fecundus est ad intra, nec indiget creatione ad fecunditatem habendam) cfr. I, q. 19, a. 3. Et praesertim revelatio Trinitatis fuit necessaria ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti. Haec enim duo mysteria supponunt mysterium Trinitatis.

* * *

Sunt plura dubia solvenda:

1^{um} dubium: An saltem supposita revelatione, hoc mysterium possit ex sola ratione evidenter demonstrari. — Respondetur negative: 1) ex auctoritate Conciliorum juxta quae mysteria stricte dicta nec post revelationem demonstrari possunt, ut dictum est. 2) Ratione theologica, quia divina Revelatio non facit quod creaturae per se pendeant et procedant a Deo ut trino.

2^{um} dubium: An saltem possibilitas mysterii Trinitatis possit sola ratione apodictice probari, supposita Revelatione. — Respondetur negative: 1) quia, ut dictum est, hoc solum in Deo est naturaliter cognoscibile quod necessario et evidenter

connectitur cum creaturis. Atqui possibilitas SS. Trinitatis non magis evidenter et necessario connectitur cum creaturis quam ejus existentia, quia virtus creativa est communis tribus personis. Ergo. 2) Insuper: in necessariis ex reali possibilitate intrinseca sequitur existentia, v. g. si possibile est Deum esse sapientem, revera Deus sapientissimus est. Atqui Trinitas est quid non contingens, sed necessarium. Ergo si ex sola ratione apodictice probaretur ejus realis possibilitas intrinseca, sic probaretur etiam consequenter ejus existentia. Ita multi thomistae, ut Gonet, Billuart, etc.

Obiectio: Quod probatur non involvere contradictionem, probatur esse possibile. Atqui ex sola ratione probatur Trinitatem non involvere contradictionem. Ergo sic probatur eam esse possibilem; possibilitas enim intrinseca est simplex non repugnantia ad esse.

Resp.: Distinguo majorem: si positive et evidenter probaretur hoc non involvere contradictionem, conc.; si negative et probabiliter etc., nego. Ita communiter theologi, v. g. Billuart (1). Sic S. Thomas dicit in *Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3: « theologia utitur philosophia ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria ». Id est, ut notat Billuart, ibid.: quando solvimus argumenta a ratione et contradictiones quae opponuntur contra possibilitatem hujus mysterii, ostendimus haec argumenta saltem non esse necessaria, cogentia. Hoc sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur evidenter possibile. Ostendimus quod possibilitas hujus mysterii improbari nequit, nec etiam rigore probari potest, quia agitur de mysterio stricte dicto, quod non habet connexionem simul necessariam et evidentem cum creaturis naturaliter cognoscibilibus. Ratio data a S. Th. in corpore articuli est igitur omnino formalis. Ad habendam evidentiam possibilitatis hujusce mysterii, oporteret videre quod, si Deus non posset esse trinus, nec esset Deus; sicut videtur quod si Deus non esset omnipotens, non esset Deus. Hoc nequidem manifestatur per visiones intellectuales extraordinarias quae fiunt per species infusas, ut sunt species angelorum. Hoc non potest videri nisi videatur immediate ipsa Dei essentia, quae non potest cognosci ut in se est per speciem creatam. I, q. 12, a. 2.

Instantia: Non datur medium inter possibile et impossibile. Atqui rationalistae non possunt demonstrare hoc mysterium esse impossibile. Ergo theologi possunt probare illud esse possibile.

Resp.: Nego consequentiam. Nam quamvis non sit medium inter possibile et impossibile, datur medium inter demonstrationem possibilitatis et demonstrationem impossibilitatis, etenim suadetur possibilitas Trinitatis, sed non rigore probatur. Ita est in omnibus mysteriis, quae transcendunt demonstrationem, sunt enim non contra rationem, sed supra.

Eorum possibilitas nec potest positive probari nec improbari, sed suadetur. Ita possibilitas Incarnationis, possibilitas vitae aeternae, possibilitas visionis beatificae, luminis gloriae, et possibilitas gratiae, quae est semen gloriae.

Instantia: Saltem in tractatu de Trinitate ostenditur quod Trinitas non implicat contradictionem. Ergo possibilis est.

(1) *Cursus theol.*, De Trinitate, diss. prooem., art. IV, Solv. obj.

FRATERNITAS SACERDOTALIS SACRUM PETRI

Resp.: Dist. antec.: Trinitas non implicat contradictionem, et hoc *evidenter cognoscimus*, nego; et hoc *suadetur*, concedo, v. g. dicemus: in divinis generari non est quid minus perfectum quam generare, et spirari quam spirare; sed hoc non est evidens; non apodictice ex sola ratione probatur generationem passivam non ponere imperfectionem in Filio Dei; hoc solum cum probabilitate ostenditur, et aliunde est revelatum.

Ultima instantia: Deus ut unus non est minus supernaturalis quam ut trinus. Atqui Deus potest naturaliter cognosci ut unus. Ergo etiam ut trinus.

Resp.: Dist. majorem: Deus ut unus non est minus supernaturalis in ratione *entis ut in se est*, concedo; in ratione *objecti* cognoscibilis ex creaturis, nego. Dist. minorem: in ratione *objecti* cognoscibilis ex creaturis, concedo; secus, nego.

3^{um} dubium: *An ratio ex se sola possit invenire analogias et convenientias ad manifestandas processiones divinas*. V. gr. si in Prologo Joannis Filius Dei non vocaretur Verbum Dei, S. Augustinus potuissetne ex suo proprio ingenio proponere analogiam verbi nostri interioris ut fundatam in ipso Deo?

Respondetur sec. S. Thomam I, q. 32, a. 1 ad 2.

1. S. Augustinus non potuisset, ante revelationem Trinitatis, hanc analogiam proponere ita ut per eam pervenisset ad certitudinem existentiae Trinitatis.

2. Sed posita revelatione Trinitatis, potuisset hanc congruentiam proponere *ut probabilem*. Et revera est plus quam probabilis, si non est inventa ab Augustino, sed quodammodo revelata in Prologo Joannis.

Explico: in hac resp. ad 2^{um} S. Thomas dicit de rationibus convenientiae datis a S. Augustino et a Richardo a S. Victore circa Trinitatem: «*Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes*, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum... sicut in astronomia ponitur (ad explicandum motum planetarum) ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia *etiam forte, alia positione facta, salvari possent*».

S. Thomas addit «hoc patet per singula»:

1. *Quoad bonitatem divinam suiipsius diffusivam*. Dicitur quidem ut argumentum convenientiae: Bonum est essentialiter diffusivum sui et quo altius est, eo intimius et abundantius est suiipsius diffusivum, unde convenit quod Deus Pater generet Filium et cum eo spiret Spiritum Sanctum in unitate naturae. Sed haec ratio est solum ratio congruentiae, nam, ut ait Angelicus, «non oportet, si infinita bonitate Deus se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod aliquid secundum modum suum recipiat divinam bonitatem». Sic ex infinita bonitate sua Deus liberrime creavit ex nihilo entia finita. Et non potest ex sola ratione demonstrari quod Deus debet esse infinite fecundus ad intra, per quandam diffusionem bonitatis quae superat ordinem causalitatis efficientis et finalis, et fiat per communicationem ipsius naturae divinae increatae duabus personis.

2. Item Richardus a S. Victore dicit: *sine amicitia seu consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni*, et ex hoc ostenditur argumento convenientiae quod debet esse quaedam amicitia in Deo inter personas distinctas. Haec ratio non est demonstrativa, quia principium allegatum «locum habet quando in

una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem, bono alicujus alterius consociati sibi». Sed Deus est ipsa Bonitas per essentiam et eam plene possidet, sic differt omnino a persona creata quae indiget consortio amicorum. Si in Deo est amicitia igitur, non est ex indigentia, sed ex superabundantia. Proinde ratio est solum ratio convenientiae non demonstrativa.

3. *Nec ex hoc quod intellectus noster dicit verbum mentale ad intelligendum*, sequitur necessario quod sit Verbum in Deo. Intellectus enim non univoce invenitur in Deo et in nobis, et jam scimus ex supra dictis, q. 14, a. 4, quod Deus, qui est ipsum Intelligere subsistens, non indiget verbo accidentali ad intelligendum. Unde, si Verbum est in Deo, non est accidentale sed substantiale, et insuper non est per indigentiam, sed per superabundantiam, quod sola revelatione cognoscibile est.

Unde secundum sanctum Thomam, ante revelationem Trinitatis, ratio ex se sola non invenisset has convenientias; sed revelatione posita, sunt congruae. Hoc enim mysterium proprie dictum est essentialiter supernaturale, superat sphaeram demonstrationis et demonstrabilitatis.

In hoc ordine essentialiter supernaturali non possumus penetrare ultra ea quae sunt sive formaliter, sive virtualiter revelata, nisi per viam probabilitatis.

4^{um} dubium: Utrum hae rationes congruentiae post revelationem adhibitae aliquomodo explicent cum probabilitate processiones divinas *quoad se*, an sint solum commodae seu utiles repraesentationes *quoad nos* sine fundamento in realitate divina.

Respondetur: Plures forsitan responderent sicut in ordine scientiae physicae plures critici hodierni dicunt: hae theoriae nequidem volunt explicare quid sit probabiliter in *realitate*, sed solum sunt utiles *repraesentationes* ad commodam classificationem phaenomenorum nunc cognitorum, et post inventionem aliorum phaenomenorum, v. g. radioactivitatis, *mutabuntur*.

Secundum mentem S. Thomae respondendum est quod per respectum ad Trinitatem rationes congruentiae non solum sunt commodae repraesentationes quoad nos, sed *cum probabilitate explicant quid sit* aut potius quid non sit *in ipso Deo*. Et hoc eo magis explicant quo magis fundantur in revelatione ipsa. Imo videtur quod modus formalis primae processionis *per dictionem intellectualem*, si non est quid formaliter revelatum in hoc quod Filius Dei dicitur Verbum, saltem est *quid certum* ut conclusio theologica virtualiter revelata. Sed plura alia remanent solum probabilia.

5^{um} dubium: *Utrum praedictae rationes congruentiae circa Trinitatem sint simpliciter quid altius, an quid inferius demonstrationibus datis in tractatu de Deo uno*.

Resp.: Sunt quid *inferius quoad nos* seu quoad modum et certitudinem cognitionis nostrae; sed sunt simpliciter quid *altius quoad se* seu quoad dignitatem objecti; nam sunt non infra, sed supra sphaeram demonstrabilitatis, et in ordine essentialiter supernaturali non possumus ascendere ultra ea quae sunt sive formaliter, sive virtualiter revelata, *nisi per viam probabilitatis*.

Unde illi qui, ut semirationalistae, ut Guenther, et etiam ut Rosmini, volunt has rationes convenientiae in demonstrationes transformare, *eas potius minuunt* quam elevant. Hoc patet ex damnata propositione Rosmini (Denz. 1915) in

qua legitur: « Per ista argumenta veritas Trinitatis ad philosophicas disciplinas revocatur ».

Contra hoc dixit S. Thomas, I C. Gent., c. 8: « Utile est ut, in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat; dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia *de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est* ».

Sic ex naturali desiderio inefficaci videndi Deum per essentiam, non demonstratur, sed altissime *suadetur* possibilitas et convenientia vitae aeternae, scil. visionis beatificae, nec non luminis gloriae, ipsa possibilitas gratiae inchoatae et consummatae; haec vero possibilitas demonstrari nequit, quia est possibilitas rei essentialiter supernaturalis, seu mysterii stricte dicti, quod rationem superat et demonstrabilitatem.

Cfr. Rev. Thom. Dec. 1933, articulum nostrum: *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?* p. 669-689, praesertim in fine. Unde rationes congruentiae se habent ad evidentiam et certitudinem sicut polygonum inscriptum in circumferentiam, scil. in infinitum possunt multiplicari latera polygoni et nunquam identificabitur cum circumferentia, quia nunquam latus erit ita minimum ut sit punctum. In geometria dicitur: ad limitem multiplicationis, polygonum erit circumferentia, sed multiplicatio est indefinita. Item magni theologi et etiam angeli (naturali cognitione) possunt profundius ac profundius semper penetrare rationes convenientiae de Trinitate et nunquam sic pervenient ad evidentiam, quia evidentia quae invenitur ad limitem huiusce penetrationis progressivae non est naturalis evidentia demonstrationis, sed supernaturalis evidentia visionis beatificae.

Unde rationes istae congruentiae sunt sicut « cogitatio » in fide, dum fidei actus definitur: « credere est cum assensu cogitare ». Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 1. Haec cogitatio nunquam in via pervenit ad evidentiam, sed solum in patria, ubi evacuatur fides, quae non potest esse simul cum visione. Cf. II-II^{ae}, q. 1, a. 4 et 5.

* * *

Recapitulatio solutionis principalium objectionum contra Trinitatem (S. Thom., IV C. Gent., c. 10, c. 14).

Juxta rationalistas dogma Trinitatis esset violatio principii contradictionis et principii causalitatis.

1^a objectio saepe proposita a rationalistis est ista: *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*; haec est quaedam formula principii contradictionis vel identitatis et vocatur principium identitatis comparatae, in quo fundatur valor syllogismi demonstrativi. Atqui tres personae identificantur cum essentia divina (nam quaelibet est Deus). Ergo tres personae non possunt realiter distinguere inter se.

Respondemus ex I, q. 28, a. 3 ad 1^m: Distinguo maiorem: quae sunt eadem uni tertio *re et ratione* identificantur inter se, concedo; quae sunt eadem uni tertio *re sed non ratione*, nego. Contradistinguo minorem: Atqui tres personae sunt eadem ac essentia divina *re et ratione*, nego; *re sed non ratione*, concedo. Et nego conseq. et consequentiam.

Instantia: Quae sunt eadem uni tertio *re et non ratione* sunt pariter eadem inter se *re et non ratione*. Sic personae solum ratione et non realiter distinguuntur ab invicem.

Respondemus: Distinguo maiorem: quae sunt eadem uni tertio *re et non ratione* pariter sunt eadem inter se *re et non ratione*, si non magis opponuntur ad invicem, quam uni tertio, conc.; secus, nego. Revera ad invicem opponuntur oppositione relativa. Ita tres anguli trianguli quamvis habeant omnino eandem superficiem triangularem cum qua identificantur, tamen realiter distinguuntur ab invicem, quia inter eos est oppositio relationis.

Instantia: Sed videtur repugnare quod eadem res (essentia) possit esse re idem cum relationibus ab invicem realiter oppositis et distinctis.

Resp.: Esset quidem evidens contradictio si extrema quae ad invicem opponuntur, essent absoluta, quia unumquodque extremorum per se importaret realitatem absolutam quae necessario deesset in opposito. Sed non est evidens contradictio si, ut in divinis, extrema quae opponuntur sunt relativa. Vidimus autem quod personae divinae constituuntur per relationes subsistentes ad invicem oppositas; hae autem relationes habent unum « esse in » et opponuntur unice secundum eorum « esse ad » reale.

Responsio fit per applicationem principii admissi a graecis et latinis, quo illustratur totus tractatus iste, scil.: « In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio » (cfr. Concilium Flor. Denz. 703). Etenim quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, si non magis opponuntur ad invicem quam uni tertio, concedo; secus, nego. Contrad. minorem: Atqui tres personae sunt eadem cum essentia, et insuper opponuntur relationis oppositione, conc.; secus, nego. Ergo nego consequens et consequentiam.

Cfr. S. Th., q. 28, a. 3 ad 1. Sic in ordine naturali « licet actio transitiva sit idem motui et similiter passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem » quia ad invicem opponuntur relationis oppositione, nam actio transitiva saltem terminative sumpta est *motus ut est ab agente*, et passio est *motus ut est in mobili*. Id est, ut ibid. dicit S. Th., « passio et actio important oppositos respectus ». Pariter paternitas et filiatio, licet sint idem secundum rem cum essentia divina, « in suis propriis rationibus important oppositos respectus ».

2^a objectio pluries proposita est: Dogma Trinitatis est violatio principii causalitatis efficientis, juxta quod *nihil producit suum esse*. Nam sec. hoc dogma, persona producat, ut Pater, et persona producta, scil. Filius, habent idem esse divinum; alioquin Filius non esset Deus.

Brevius in forma:

Nihil producit suum esse. Atqui, Pater generando Filium, produceret suum esse, nam idem est esse Patris et Filii. Ergo Pater non potest Filium generare. (Haec objectio proposita est a pluribus rationalistis, ab Unitariis, a Socinianis). Respondetur (I, q. 27, a. 2, et q. 33, a. 1 corp. et ad 3, C. Gent., IV, c. 10 et 14). Concedo maiorem.

Distinguo minorem: si esse divinum esset *causatum* in Filio, conc.; si est *communicatum* Filio, nego. Eodem modo distinguitur conclusio. Sic generatio in divinis non est *mutatio de non esse ad esse*, sed significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto. Et hoc principium non est causa (I,

q. 33, a. 1). Jam dixerat Aristoteles, *Met.*, I, V, c. I, *principium est quid generalius quam causa*, sic punctus est principium lineae, non ejus causa; aurora est principium diei, non ejus causa. Imo in divinis principium non significat prioritatem, sed originem, cfr. infra, locis cit. Sic Pater non *producit* suum esse, sed id tantum *communicat*.

Verbum «communicat» superat causalitatem efficientem et finalem. Sic generare in divinis non est perfectius quam *generari*, quia in divinis generare non est causare. Id quod causatur, antea non existebat in actu, e contrario id quod communicatur antea existebat in actu, v. g. primus angulus trianguli communicat superficiem suam jam actualement duobus aliis angulis.

3^a *objectio* (per modum instantiae) est quod hoc dogma everteret notionem personae. Etenim *personalitas reddit naturam incommunicabilem alteri supposito*. Atqui natura, quae est in persona Patris, communicatur Filio et Spiritui Sancto. Ergo hoc dogma evertit ipsam notionem personalitatis.

Respondetur: Distinguo majorem: *personalitas absoluta* reddit naturam finitam incommunicabilem, conc.; *personalitas relativa* reddit naturam divinam incommunicabilem, subdist.: naturam sec. se, nego; naturam ut personatam, conc. Contradist. minorem: natura quae est in Patre communicatur, natura quidem sec. se, conc.; ut personata, scil. natura divina cum modo paternitatis, nego. Sic non possunt esse duo Patres, nec duo Filii in SS. Trinitate.

Pariter in triangulo aequilaterali primus angulus constructus reddit superficiem trianguli incommunicabilem ex parte sua; sed tamen haec eadem superficies communicabilis est et communicatur duobus aliis angulis.

Instantia: Sed persona reddit incommunicabilem naturam numerice eandem, etiam sec. se consideratam. Atqui non ita esset in divinis. Ergo.

Respondetur: Persona absolute sic reddit incommunicabilem naturam finitam quae, cum sit finita, unica personalitate impletur. E contrario personalitas relativa, e. gr. Patris, non reddit naturam infinitam incommunicabilem aliis personis; natura divina, ut infinita et infinite fecunda, ab una personalitate relativa non impletur nec adaequatur; aut saltem faveas probare contrarium. Personalitas differt in divinis a personalitate humana prout est non quid absolutum, sed quid *relativum*; de ratione autem relativi est quod habeat correlativum. Pater non potest esse sine Filio cui communicatur natura, non per causalitatem, sed per principium originis.

S. Thomas in IV C. *Gentes*, cap. 10 et 14 refert et solvit plura alia argumenta gentilium. Similiter Bellarminus, I, I *de Christo*, Joan. a S. Thoma, de *Trin.*, disp. 12, a. 12, ad 3 et 4, sed pleraque solvuntur ex dictis, vel solventur in decursu hujus tractatus.

ART. II. — Utrum sint ponendae notiones in divinis.

S. Thomas in hoc articulo ostendit contra Praepositivum cremonensem quod necesse est exprimere in abstracto relationes, quae dicuntur proprietates personales et notiones, sic paternitas dicitur notio, seu ratio objectiva notificans

personam Patris, item *filiatio* est notio, seu propria ratio notificans personam Filii, ita pariter *processio*, quae notificat tertiam personam.

Ratio recurrendi ad has notiones abstractas paternitatis, filiationis etc. est quia intellectus noster apprehendit Deum, non ut in se est simplicissimus, sed in speculo sensibilibus, sec. habitudinem ad sensibilia, quorum formae simplices significantur nomine abstracto, v. gr. animalitas, humanitas, dum suppositum significatur nomine concreto, v. gr. hoc animal, hic homo.

Pariter, ut dictum est I, q. 3, art. 3 ad 1; q. 13, a. 1, *divina*, ratione eorum simplicitatis, per nomina *abstracta* significamus, ratione vero subsistentiae per nomina *concreta*. Ita dicimus *Deitatem* et *Deum*, *Sapientiam* et *Sapientem*; et proinde *Paternitatem* et *Patrem*; sed addimus: Deus est sua Deitas, Pater est sua paternitas. Alioquin non posset responderi haereticis postulantibus: quo tres personae sunt unus Deus, et quo sunt tres? Insuper est specialis ratio pro persona Patris, quae duabus relationibus paternitatis et spirationis activae, refertur active ad duas alias personas; et istae duae relationes non possunt ad unam reduci, alioquin identificarentur pariter filiatio et spiratio passiva, sic essent solum duae personae.

Sic debemus admittere pro Patre duas notiones, scil. paternitatem et spirationem activam, quae est Ei et Filio communis.

ART. III. — Utrum sint quinque notiones in divinis.

Hic articulus est ad justificandum modum loquendi receptum. *Respondetur affirmative*: quinque enim communiter assignantur, scil. inascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio (activa) et processio.

Ita communiter theologi; sed Scotus vult addere sextam, scil. Spiritus Sancti infecunditatem. Hoc rejicitur, quia non pertinet ad dignitatem ejus personae.

S. Thomas autem in corpore articuli ostendit quare sunt quinque notiones, nec plus nec minus. Sic: *Notio* dicitur id quod est *propria ratio cognoscendi* divinam personam. Atqui divinae personae multiplicantur sec. *originem* (activam et passivam). Ergo sec. *originem* (activam et passivam) *desumuntur notiones notificantes personas*; sic distinguuntur paternitas, filiatio, communis spiratio activa, spiratio passiva, et additur inascibilitas, quia persona Patris innotescit non solum per paternitatem, sed etiam per hoc quod a nullo est, est *principium sine principio*; et hoc ad dignitatem ejus convenit, dum e contra infecunditas Spiritus Sancti non ad dignitatem tertiae personae pertinet; cfr. q. 33, a. 4.

1^{um} *corollarium*: Harum quinque notionum, *quatuor* tantum sunt *relationes*, nam inascibilitas non est relatio, sed negatio relationis originis pro Patre.

2^{um} *corollarium*: *Quatuor* tantum sunt *proprietates*, nam communis spiratio conveniens duabus personis non est proprietas.

3^{um} *corollarium*: Harum quinque notionum, *tres* tantum sunt *notiones personales*, id est constituentes personas, nam communis spiratio activa et inascibilitas non sunt personales; ut infra magis patebit, q. 40, a. 1 ad 1, inascibilitas non proprie constituit primam personam. Videbimus ibidem quod sunt *duo actus notionales*, scil. ipsae processiones active sumptae: *generatio* et *spiratio activa*.

Obiectio: Innascibilitas videtur esse pura negatio, et non igitur notio distincta, quia negatio non explicat dignitatem.

Respondetur: Innascibilitas significat quod Pater est principium sine principio, et hoc est magna dignitas. E contra infecunditas Spiritus Sancti non ad dignitatem pertinet, cfr. q. 33, a. 4.

ART. IV. — Utrum liceat contrarie opinari de notionibus divinis.

Hic articulus scriptus est quia graeci aliter sentiebant de spiratione communi, prout negabant « *Filioque* ».

S. Thomas respondet: licitum est contrarie opinari de notionibus divinis, dummodo ex hoc nihil sequatur contra fidem ab Ecclesia propositam. Circa ipsum « *Filioque* » videbimus doctrinam Ecclesiae agendo in speciali de Spiritu Sancto, prout a Patre Filioque procedit, ut jam in I Conc. Constantinopolitano, anno 381, declaratur, cfr. Denz. 86 et pluries postea 277, 428, 460, 691 etc., cfr. infra q. 36, a. 4.

Sic terminantur quaestiones de personis absolute in communi.

Recapitulatio quaestionis XXXII.

Per modum recapitulationis dicendum est.

In I^a quaestione de Trinitate S. Thomas incepit *ab unitate naturae divinae*, et ab existentia revelata *processionum*; ostendit has processiones esse *immanentes* seu *ad intra*; et eas explicavit secundum viam S. Augustini, per analogiam cum dictione intellectuali verbi et cum amore. Sic apparent ut processiones per modum intellectionis et per modum amoris. Hoc fundatur in Revelatione prout ex Prologo Ev. sec. Joannem apparet quod Filius Dei procedit ut Verbum intellectuale Patris.

In II^a quaestione ostenditur quomodo praedictae processiones reales, scilicet generatio et spiratio, fundant *relationes reales*, sec. quas denominantur in Sacra Scriptura Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Hae relationes reales non realiter distinguuntur ab essentia, sed *realiter distinguuntur ab invicem*, si inter eas est *oppositio relativa*. Non autem repugnat quod relationes ad invicem opponantur, non quidem secundum suum *esse in* (sic enim identificantur cum essentia) sed sec. suum *esse ad*, quod non proprie inhaeret. Si e contra id quod est proprium relationi inhaereret subjecto, ut proprium qualitatis, non posset esse oppositio relativa inter relationes, quin esset simul oppositio in sinu essentiae divinae. Et vidimus quomodo S. Thomas solvit objectionem desumptam ex principio « quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se », dum Suarez dicit principium identitatis non applicari in Trinitate.

In quaestione 29 S. Thomas ostendit quod *personae divinae* formaliter constituuntur *per relationes subsistentes* ad invicem oppositas. Sic servatur notio

analogica personae ut quid subsistens et incommunicabile. Ideo essentia divina est communicabilis, non vero paternitas.

Deinde tractavit *de pluralitate in divinis*, de modo loquendi circa hoc, et de cognoscibilitate hujusce mysterii.

Unde S. Thomas incoepit ab unitate naturae divinae et a duabus processionibus revelatis, ac pervenit ad tres personas divinas de quibus loquitur Revelatio. Sic servata altitudine mysterii, illud quodammodo explicavit, scil. quodammodo ostendendo quod, posita unitate naturae divinae, non repugnat trinitas personarum. Sic possibilitas Trinitatis non proprie et positive demonstratur, sed suadetur praesertim ex principio revelato et simul manifeste convenienti quod *natura divina debet esse secunda et infinite secunda* per modum generationis intellectualis et spirationis amoris. Sic S. Thomas servat id quod docebant praecedentes theologi ut Alexander Halensis et S. Bonaventura: « *Bonum est essentialiter diffusivum sui* », imo apparet quod Bonum eo magis et intimius est diffusivum sui quo altius est. S. Thomas aequivalenter hoc exprimit dicens IV C. Gentes, c. 11: « *quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est ei intimum* ».

Sed, ut dictum est, per respectum ad creaturas *bonum est suiipsius diffusivum* primo in ordine *causae finalis*, et consequenter in ordine *causae efficientis*, prout omne agens agit propter finem. *Processiones autem divinae sunt supra ordinem causalitatis* tum finalis tum efficientis; Pater non est causa Filii, sed solum principium, pariter Pater et Filius per respectum ad Spiritum Sanctum. Propterea S. Thomas minus utitur hac formula « *bonum est sui diffusivum* » in tractatu de Trinitate, sed dicit potius ad exprimendam fecunditatem naturae divinae: « *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat est ei magis intimum* ».

Et I, q. 27, a. 1 ad 2: « *Quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est dicere quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate (naturae)* ».

Verbum divinum non est quid accidentale, sed quid substantiale, quia intelligere in Deo non est accidens, sed quid subsistens.

Sic prima processio non est *conceptio* verbi accidentalis, sed vera *generatio* Verbi substantialis. Sic quodammodo explicatur mysterium, non obstante ejus altitudine supernaturali. Nunc transeamus ad personas in speciali.

DE PERSONIS DIVINIS IN SPECIALI

Qu. XXXIII. — De persona Patris.

In hac quaestione explicantur praesertim quatuor, scil. in quo sensu Pater est principium; quandonam Pater dicitur personaliter, et quandonam dicitur essentialiter; quid sit innascibilitas. — Hae quaestiones modo magis concreto doctrinam de Trinitate exponunt, et mirabiliter in eis apparet applicatio principiorum, quae abstracte enuntiata sunt in praecedentibus quaestionibus.

ART. I. — Utrum competat Patri esse principium.

Status quaestionis: Difficultas est quia Pater non est causa Filii, et ideo non videtur quod sit ejus principium; sequeretur insuper quod Filius esset quid principiatum et proinde creatum; aut saltem quod esset prioritas et posterioritas in divinis: posterius autem dependet a priori, et dependentia importat imperfectionem quae non potest esse in una persona divina.

Responsio tamen est: *Patri competit esse principium*. Hoc est de fide quod « est principium sine principio » (Conc. Flor., Denz. 703). Item in pluribus aliis conciliis antea, speciatim in sexto Concilio Toletano: « Confitemur Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius Trinitatis, apud quem non tam paternitas quam paternitatis principatus ». Ita Augustinus citatus in arg. « sed contra » dicit: « Pater est principium totius Deitatis » (*De Trinitate*, l. IV, c. 20).

Explicatur sensus nominis *principii* in corpore articuli et ad primum. Principium nihil aliud est quam *id a quo aliquid procedit*, v. g. linea procedit a puncto initiali, series numerorum ab unitate, lux diei ab aurora. Atqui Pater est a quo procedunt Filius et Spiritus Sanctus in divinis. Ergo Patri convenit esse principium, et hoc proprie, non solum metaphorice. Est simplex explicatio nominis principii.

Ad 1^m. Melius adhuc hoc determinatur per oppositionem ad causam, nam ut notaverat ipse Aristoteles in *V Met.*, c. I: « Nomen principii est communius quam causa »; sic dicitur: Punctum est principium lineae, non vero est ejus causa. Nam nomen *causae* (praesertim *causae extrinsecae*) videtur importare *diversitatem substantiae et dependentiam* alicujus ab altero, quam non importat

nomen principii. Unde quamvis graeci utantur in divinis his duobus nominibus « ἀρχή et αἰτία », Doctores latini non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Legenda est responsio ad 1^m.

Ad 2^m. Latini ne dicunt quidem quod Filius et Spiritus Sanctus sunt quid principiatum, quia hoc minorationem sapit. Sed Filius est principium de principio, lumen de lumine et pariter Spiritus Sanctus suo modo. Pulcher textus S. Hilarii hic citatur: « Minor non est Filius, cui unum esse donatur ». Pater et Filius ambo possident esse per se subsistens, et tamen Pater hoc esse communicat Filio; ita analogice duo fratres aliquid in communi possidentes, communicant sibi quaedam dona.

Ad 3^m. Solvitur obiectio: principium a prioritate sumitur. Atqui in divinis non est prioritas, nec posterioritas. Ergo. — *Respondetur*: Dist. maj.: principium a prioritate sumitur, secundum impositionem nominis, transeat; secundum significatum ejus formale, nego: nam principium significat *non prioritatem*, sed *originem*. Est autem in divinis relatio originis sine prioritate. Cfr. infra qu. 42, art. 3: Certo *non est prioritas temporis*, quia processiones sunt aeternae; nec est *prioritas naturae*, quia natura divina numerice eadem est in Patre et Filio, et relatio paternitatis non concipitur sine opposita relatione filiationis. Cfr. ibid.: *Relativa sunt simul natura et intellectu*, in quantum unum est in definitione alterius. Pater autem non constituitur per aliquid absolutum (ut homo generans antequam generet). Pater in divinis non fit Pater, sed de se et ab aeterno est Pater, et constituitur formaliter per subsistentem relationem paternitatis, cui correlativa est filiatio, qua constituitur Filius. Ita tres anguli alicujus trianguli aequilaterialis.

In quaestione 42, art. 4 ad 2^m, agendo de aequalitate personarum divinarum, S. Thomas dicit: « Dignitas est absoluta (in divinis) et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem *essentia* quae est in Patre paternitas, in Filio est filiatio, ita *eadem dignitas*, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio... Sed in Patre haec dignitas est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis ». Accipere autem *esse per se subsistens et infinitum* non est quid minus perfectum quam illud dare; sicut in triangulo aequilateriali, secundus angulus constructus non est minus perfectus quam primus, et pro eo accipere totam superficiem primi non est minus perfectum quam pro primo eam communicare.

Unde « principium » *notionaliter* convenit Patri, sed hoc nomen principii sumitur etiam *essentialiter* relative ad creaturas, et tunc est commune tribus personis.

ART. II. — Utrum hoc nomen « Pater » sit proprie nomen divinae personae.

Id est: Utrum dicatur non metaphorice, sed proprie, de prima persona, et non de aliis. *Respondetur affirmative*: ita in Evangelio, v. g. in formula baptismi, et in Symbolo ac in conciliis.

Hoc facile sic explicatur:

Nomen proprium cujuslibet personae significat id per quod illa persona

ab aliis distinguitur. Atqui id per quod persona Patris ab aliis distinguitur est paternitas. Ergo.

Ad 1^m. Pater est quidem nomen relationis, sed cum in Deo relatio sit subsistens potest esse constitutivum personae.

Ad 3^m. Verbum divinum dicitur non metaphorice Filius, quia est Verbum mentale, non accidentale, sed substantiale. Ita Pater non dicitur metaphorice, sed proprie.

Ad 4^m. Nomen paternitatis prout *proprie* dicitur *de Deo Patre, per prius de eo dicitur quam de Patre terrestri*, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. *Generatio* enim divina est *perfectissima* omnium, quia generat non solum similem in specie, sed etiam Filium cujus *natura est numerice eadem ac natura Patris*. Insuper pater terrestris generando non producit animam spiritualem filii, sed dispositionem ad eam, nec generat filium aetate adultum. Deus e contra communicat Filio suo totam suam naturam infinitam et numerice eandem, ita ut Filius sit statim et ab aeterno aequaliter perfectus ac Pater.

Sic magis ac magis apparet quod prima processio est vere et proprie generatio, sed *spiritualis generatio* secundum plenitudinem sensus hujusce nominis. Non enim est solum conceptio, sicut dicimus: Concipimus nostrum verbum mentale; conceptio est solum initialis generatio, inchoatio generationis.

In divinis, Pater non solum spiritualiter concipit Filium suum, sed etiam vere et propriissime eum *spiritualiter generat*, scil. ei communicat totam naturam divinam numerice eandem, quae non potest nec dividi nec multiplicari; illam ei communicat ab aeterno, ita ut Filius unigenitus sit jam ab aeterno perfectissimus, adultus, ut ita dicam, in sua aetate divina, et omnino Patri aequalis. Sic illustratur ex alto verbum S. Pauli ad Eph. III, 15: «*Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*». Ex paternitate enim divina derivatur paternitas spiritualis, qua Summus Pontifex est pater populi christiani, qua fundator alicujus ordinis est pater filiorum suorum, qua Episcopus est pater dioeceseos, qua sacerdos est pater animarum quarum curam habet. Item ex paternitate divina derivatur paternitas terrestris, quae jam est quid nobile et eminens in bono patre christiano, qui velut patriarcha dat filiis et filiabus suis non solum vitam corporalem, sed etiam benedictiones caelestes, ut Abraham, Isaac et Jacob.

ART. III. — Utrum hoc nomen «Pater» dicatur de divinis per prius secundum quod personaliter sumitur.

Status quaestionis: Pater dicitur dupliciter in divinis: primo *essentialiter*, relative ad creaturas, sic dicimus in oratione dominica: «Pater noster»; secundo *personaliter*, relative ad Filium unigenitum.

Respondet S. Thomas: *In divinis Pater per prius dicitur personaliter quam essentialiter.*

Primo quia dicitur *personaliter ab aeterno, et necessario* relative ad Filium

unigenitum, et essentialiter relative ad creaturas dicitur ex tempore, praesupponendo decretum divinum liberum quod posset non esse. *Secundo quia perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio*, quorum est una numerice natura. Dum e contra Deus dicitur essentialiter Pater intellectualium creaturarum, secundum communicationem non totius naturae, sed participationis naturae divinae, id est secundum similitudinem gratiae et gloriae. Sic *filiatio adoptiva* est similitudo analogica filiationis aeternae per naturam et ut patet multo imperfectior. Adhuc modo magis inferiori Deus dicitur Pater creaturarum irrationabilium, in quibus non est imago ejus, sed solum vestigium.

Ad 1^m. Nomina communia *absoluta*, ut ens per se subsistens, per prius dicuntur quam nomina personalia. Sed nomina communia *relativa ad creaturas*, ut creator, per posterius dicuntur quam nomina personalia; quia dicuntur non ab aeterno, sed ex tempore. Aliis verbis per prius procedit Filius a Patre quam creatura.

Unde dum dicimus in oratione dominica: «*Pater noster*», Pater dicitur essentialiter de tribus personis; item «*adveniat regnum tuum*» non solum primae personae, sed trium. E contrario Pater dicitur personaliter in his verbis S. Pauli ad Ephesios III, 14: «*Flecto genua mea ad Patrem Domini Nostri Jesu Christi ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*». Item dum Christus ipse dicit: «*Pater meus*», Pater dicitur personaliter; unde distinguit dicendo Joan. XX, 17: «*Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*».

ART. IV. — Utrum esse ingenuum sit Patri proprium.

Respondetur affirmative: *Innascibilitas est proprietas Patris*, prout Pater est *principium non de principio*; sic innotescit per hoc quod non est ab alio. Ita communiter dicitur de Patre: «*Non est factus, nec creatus, nec genitus, nec procedens*». Denz. 3, 19, 39, 275, 345 et seq. Est principium sine principio. Cfr. ibid. 703 et seq.

Ad 1^m in fine: «*Prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est*».

Ad 2^m: Spiritus Sanctus dici potest alio modo ingenuus, prout procedit non per generationem. Pater vero dicitur proprie ingenuus, quia non procedit ab alio, est *principium sine principio*, dum Filius est principium a principio et Spiritus Sanctus est principium ab utroque.

Ad 3^m sic relatio Filii negatur de Patre.

1^{um} dubium: Utrum ingenuum constituatur in ratione notionis per aliquid positivum, an per aliquid negativum.

Responsio: Ex his quae dicuntur ad primum: Ingenuus importat directe negationem generationis passivae. Sed haec negatio notificat magnam dignitatem; nam hoc ipso quod Pater est a nullo principio, sequitur quod est origo aliarum personarum; et hoc est quid positivum.

Haec omnia illustrari possent ex commentariis in Orationem sacerdotalem Christi in qua Pater dicitur personaliter. In hac Oratione sacerdotali pluries ac

cum insistencia Filius Dei dicit quod Pater ejus omnia ei dedit. Cfr. Joan. XVII, v. 1-5: «Pater, venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet Te; sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam aeternam... Et nunc clarifica me, Tu Pater, apud te ipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud Te».

2^{um} dubium: Quare non fuerit instituta specialis festa in honorem Patris.

Responsio est apud Leonem XIII in Encyclica «*Divinum illud munus*» (seu de Spiritu Sancto), 9 martii 1897, in qua, initio, dicitur: «Periculum ex eo fit ne in fide aut in cultu, vel divinae inter se Personae confundantur, vel unica in ipsis natura separetur... quare Innocentius XII, decessor noster, *solemnia* quaedam honori *Patri propria* postulantis omnino negavit». Fideles possent tribuere principio originis *prioritatem dignitatis*, quae opponeretur identitati naturae.

Qu. XXXIV. — De persona Filii.

Filio attribuuntur tria nomina: Filius, Verbum, Imago. Sed ratio Filii jam ex ratione Patris consideratur. Unde remanet considerandum de Verbo et Imago. Haec tria sunt omnino idem absque virtuali distinctione, sed distinguuntur secundum modum significandi et in ordine ad diversa connotata extrinseca. Filius dicitur respective ad Patrem, Verbum respective ad intellectum dicentem, Imago respective ad principium quod imitatur.

Circa Verbum sunt tres articuli: I. Utrum dicatur essentialiter an personaliter. II. Utrum sit proprium nomen Filii. III. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas. Haec attente sunt consideranda, sub lumine prologi IV Evangelii.

ART. I. — Utrum «Verbum» in divinis sit nomen personale.

Status quaestionis: Instituitur hic articulus ad distinguendum Verbum proprie dictum ab improprie dicto, scil. a re intellecta in verbo, et etiam ab intellectione quae est communis tribus personis.

Responsio est affirmativa et est de fide. Revelata est in prologo Joannis: «Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... et Verbum caro factum est» in quo textu Verbum designat eandem personam ac «Filius unigenitus qui est in sinu Patris» ut ibidem dicitur v. 18.

Ita S. Damasus I, Concilium Romanum IV (Denz. 70): «Si quis non dixerit Verbum Domini, Filium Dei, Deum sicut Deum Patrem ejus, et omnia posse et omnia nosse et Patri aequalem, anathema sit». Item Conc. Constantinop. II (Denz. 214): «Si quis non confitetur Dei Verbi duas natiuitates... anathema sit». Conc. Lateranense (Denz. 255): «Si quis non confitetur Deum Verbum e caelo descendisse...». Et XI Concilium Toletanum (Denz. 283) explicans verba: «Et Verbum caro factum est».

Dubium: Utrum haec Concilia velint ex hoc solemniter definire generationem divinam esse proprie *per modum intellectualis dictionis*.

Responsio: Non videtur quod hoc sit proprie definitum; attamen revelatum est in prologo Joannis quod Filius Dei procedit a Patre ut Verbum intellectuale. Omnes theologi admittunt igitur quod saltem theologice certum est primam processionem esse per modum intellectionis; imo hoc videtur esse de fide secundum S. Scripturam, quamvis non sit solemniter definitum.

In corpore articuli ostenditur, quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale et non essenziale.

Ratio est quia Verbum significat aliquid ab alio procedens ut conceptus mentis. Atqui quod significat in divinis aliquid ab alio procedens est personale, prout personae divinae distinguuntur per originem. Ergo.

Ad intelligentiam autem hujusce responsionis, S. Thomas in 1^a parte corporis art. ostendit quod in nobis, verbum dicitur proprie tripliciter (verbum mentis, verbum imaginationis, verbum vocale) et insuper improprie:

Verbum	Proprie	Interior conceptus mentis
		Imaginatio vocis proferendae
		Vox qua significatur conceptus mentis
	Improprie:	Id quod verbo significatur, scil. non signum, sed significatum ejus.

In Deo autem proprie sumitur Verbum primo sensu tantum, scil. ut conceptus mentis, cetera autem verba in Deo metaphorice tantum sunt, quia sunt quid sensibile, aut etiam corporeum et externum. Unde S. Thomas (I, q. 85, a. 2 in c. ad 2^m et ad 3^m) verbum mentale proprie dictum non est id quod intelligitur, sed id in quo res intellecta intelligitur. Si quandoque S. Thomas dicit: « Verbum est quod intelligitur » tunc sumit verbum improprie pro re significata a verbo. E contra pro Cartesio verbum interius est proprie id quod intelligitur, quamvis non neget omnem ejus relationem ad rem extramentalem.

Et inter has duas conceptiones, scil. inter realismum et idealismum, est abyssus infinita, quae apparet ex hoc quod Cartesius dicere non timet in « Discursu de methodo », initio: Circulus quadratus est quidem pro nobis quid incogitabile, sed forsitan non est quid realiter impossibile extra animam. Forsitan Deus potest miraculose facere circulum quadratum.

Pro realismo autem hoc est absolute et evidenter impossibile extra animam, et juxta realismum, ego in verbo mentali meo et tu in verbo mentali tuo intelligimus eandem legem entis extramentalis, scil. aliquid non potest simul esse et non esse. Haec lex ut est lex entis extramentalis, est id quod intelligitur in verbo mentali meo, et in verbo mentali tuo.

Si e contra verbum mentale est proprie id quod intelligitur, tunc dubia est haec lex entis extramentalis. Est, ut patet, abyssus immensa inter realismum et idealismum. Cfr. Maritain, *Les degrés du savoir*, 1933, pag. 769-821: in hoc recedimus a P. Roland-Gosselin, ibid. citato pag. 769. Hoc exposuimus in libro *Le réalisme du principe de finalité*, pag. 162-175 et pag. 204. — In hac fundamentali quaestione philosophica oportet quam maxime servare proprietatem terminorum, alioquin postea semper improprie loquimur in consequentiis.

Illi vero qui volunt realismum servare, concedendo idealistis quod verbum mentale est id quod intelligitur, dicunt quidem postea, ut communiter tenent scholastici, quod verbum habet relationem essentialem ad rem extramentalem. Sed hoc secundum non amplius cohaeret cum prima assertionem. Si verbum mentale est proprie id quod cognoscitur, quomodo possumus transire postea ad rem extramentalem, etiam ad essentiam ejus? Quomodo possumus comparare verbum cum re cujus est expressio, et quae non potest cognosci nisi in verbo? Quo-

modo possumus discernere inter verbum conforme rei et verbum non conforme rei, sicut distinguuntur statucae quae repraesentant hominem realem, ab his quae repraesentant hominem imaginarium, ut statua Herculis?

Nec recurrendum est ad principium causalitatis, quia ejus valor ontologicus esset prius defendendus.

Est, ut patet, abyssus immensa inter idealismum Cartesianum et realismum, et valde periculosum est concedere idealistis quod verbum mentale est proprie id quod intelligitur. S. Thomas dicit semper: objectum intellectus est ens (extramentale), et non dicit: objectum intellectus est verbum mentale entis. Debemus ita recte loqui de verbo, ut certum omnino remaneat, contra Cartesium, circulum quadratum esse non solum incogitabile, sed realiter impossibile extra animam. Cartesius non salvat valorem realem cognitionis sensitivae et intellectualis nisi recurrendo ad criterium veracitatis Dei auctoris facultatum nostrarum, sed in hoc est circulus vitiosus, quia oportet prius probare Dei existentiam per effectus et per principium causalitatis.

Ad 1^m. Ariani dixerunt: Filius Dei dicitur Verbum metaphorice, et externum, sed, ut dicit S. Thomas, verbum externum praesupponit verbum internum. Et insuper in prologo Joannis dicit: « Et Deus erat Verbum » seu Verbum erat Deus, sic non potest esse quid creatum, ad extra productum.

Ad 2^m. In divinis intelligere dicitur essentialiter et convenit tribus personis.

Ad 3^m. In divinis dicere dicitur personaliter; solus Pater dicit, tres personae intelligunt. Solus Filius dicitur ut Verbum, aliae personae dicuntur ut res expressa in Verbo.

Ad 4^m. Verbum dicitur quandoque improprie, pro re in verbo significata.

ART. II. — Utrum Verbum sit proprium nomen Filii.

Respondeo affirmative, quia significat quandam emanationem intellectus, et solus Filius sic procedit secundum emanationem intellectus.

Ad 1^m. Verbum in divinis non est accidentale, sed substantiale, quia in Deo idem est esse et intelligere.

ART. III. — Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

Difficultas est quia creaturae sunt contingentes et non aeternae, Verbum autem est necessarium et aeternum. Attamen, ut notatur in argumento « sed contra », Augustinus dicit quod in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad creaturas.

Responsio est affirmativa. Ratio est quia Deus uno actu cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam; est enim in Deo unica intellectio. Sic unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Imo Verbum per respectum ad creaturas, non solum est expressivum, sed etiam operativum.

Per oppositum, in nobis sunt diversa verba secundum quod per diversas

intellectiones diversas res intelligimus, sed Angelus superior omnia sibi inferiora cognoscit unico verbo, ut infra dicitur, qu. 55, art. 3.

Dubium: *An in nomine Verbi eodem modo importetur respectus ad creaturas possibles, et ad creaturas futuras.*

Respondendum est (ex corpore articuli et ex responsione ad 2^m): In nomine Verbi *per se* importatur respectus ad creaturas possibles, et *per accidens* ac concomitanter tantum ad creaturas futuras.

I^a pars probatur sic: Essentia divina per se cognoscitur a Deo comprehensive, scil. quantum cognoscibilis est. Atqui non ita *comprehensive* cognosceretur si non cognosceretur ejus omnipotentia et effectus possibles in ea virtualiter contenti. Ergo in Verbo, quo exprimitur essentia divina, est per se respectus ad creaturas possibles.

II^a pars probatur sic: In Verbo *non est per se* respectus ad creaturas futuras ne ad futuribilia quidem, quia cognitio ex qua per se Verbum procedit est naturalis et necessaria, quia Verbum naturaliter et necessario procedit. Atqui cognitio futurorum imo futuribilium non est in Deo naturalis et necessaria, sed supponit decretum Dei liberum. Unde, si abesset futurorum cognitio, nihilominus procederet Verbum essentialiter invariaturum et ejusdem omnino rationis ac nunc est.

Attamen in Verbo est *per accidens* respectus ad creaturas futuras, supposito aeterno decreto libero creationis, prout Verbum, exprimendo naturam divinam, exprimit eam ut libere operantem ad extra.

Consequenter dicitur etiam quod beati vident creaturas in Verbo tanquam in causa exemplari et efficienti, I, q. 58, a. 7; non tamen in Verbo vident omnia possibilia, hoc esset habere visionem comprehensivam. Et praeter hanc visionem creaturarum in Verbo, beati habent cognitionem creaturarum *extra Verbum*, scil. per similitudines seu species proprias (I, q. 12, a. 9), et haec secunda cognitio est inferior; quasi vespertina, crepuscularis — in comparatione prioris, quae dicitur matutina. Unde plures commentatores S. Thomae, ut Joannes a S. Thoma, notant quod theologi beati, qui in via vacaverunt studio theologiae non solum ex naturali desiderio sciendi et docendi, sed etiam ex amore Dei et animarum, vident objectum theologiae *in Verbo*, scil. eminentissime; dum alii theologi beati, qui olim in via vacaverunt studio quasi ex solo naturali desiderio sciendi et docendi, vident objectum theologiae *extra Verbum*, cognitione velut vespertina, seu crepusculari, scil. inferiori.

Notant saepe mystici, ut Tauler, quod creatura intellectualis, ad gratiam elevata, non erit perfecta ultima perfectione, nisi quando Deum immediate videbit, et *seipsam in Verbo*. Altius erit pro nobis animam nostram cognoscere in Verbo, quam eam cognoscere in seipsa et per ipsam. Unde hi mystici saepe dicunt quod *anima redire debet ad suum principium*; et quod perfectissime seipsam diliget, quando, seipsam in Verbo videndo, seipsam in Domino diliget absque ullo inordinato amore proprio. Ita S. Thomas dicit I, qu. 12, a. 1: «In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit». Hoc est redire quasi «in sinu Patris» aliquo modo sicut dicitur de Filio unigenito, quod est «in sinu Patris». Joan. I, v. 18. Tunc anima non sibi vivit, sed Deo.

Qu. XXXV. — De Imagine.

ART. I. — Utrum «Imago» in divinis dicatur personaliter.

Hic articulus est ad explicanda verba S. Scripturae quae dicuntur de secunda persona Trinitatis, v. g. libro Sapientiae, VII, 26: «Speculum sine macula, et imago bonitatis illius (Dei)»; II Cor. IV, 4: «Ut non fulgeat illis (impiis) illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei»; ad Coloss. I, 15: «Qui Filius est imago Dei invisibilis»; ad Hebr. I, 3: «Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, sedet ad dexteram etc.».

Respondetur: Hoc nomen imago est nomen personale et non essentiale. Ratio est (in fine corporis articuli): Ad hoc quod aliquid sit vere imago requiritur quod ex alio procedat ei simile in specie vel in signo speciei. Atqui id quod importat processionem vel originem in divinis est personale. Ergo nomen imago est nomen personale.

Ad intelligentiam hujusce rationis, S. Thomas ostendit quod ad imaginem requiruntur duae conditiones: I^o ut sit *similis* non solum analogice, vel generice, sed etiam specificice, vel in signo speciei, v. g. secundum figuram vultus; II^o quod haec similitudo *originem trahat* ex eo cujus est imago, idque vi et modo processionis. In hoc apparet profunditas sensus communis: nemo dicitur *similis* imagini suae, sed dicitur: imago hujusce hominis est perfecte ei similis. Item, ut notat S. Augustinus hic citatus: «Unum ovum non dicitur imago alterius, quia non est de illo expressum». In istis observationibus manifestantur divitiae absconditae sensus communis seu rationis naturalis, in qua est rudimentaria seu initialis ontologia, sicut in sinu terrae sunt metalla, argentum, aurum, aut lapides pretiosi, ut adamas.

Liber scribendus esset de divitiis absconditis sensus communis, speciatim quoad verbum *est*, et diversa ejus tempora ac modos, per respectum ad primam, secundam, tertiam personam; haec esset reflexio metaphysica supra grammaticae elementa.

Est autem triplex imago:

I. - *Imago artificialis*, quae est similis solum in signo speciei, v. g. in vultu, figura, ut pictura, statua, effigies Caesaris. Et haec est imago imperfecta.

II. - *Imago intentionalis*, ut species intelligibilis expressa, quae importat similitudinem non tantum in signo naturae specificae, v. g. in vultu, sed etiam in ipsa natura specifica, non tamen sub modo essendi naturali, sed intelligibili. Et haec est perfectior quam prima.

III. - *Imago naturalis*, quae importat similitudinem in natura specifica et in modo essendi naturali, ut filius est quandoque viva imago patris sui. Haec

est imago perfecta. In Deo est perfectissima, quia est similitudo in natura numerice eadem. Prima et tertia se habent etiam *ut quod* cognoscitur. Secunda non proprie se habet *ut quod* cognoscitur, sed *ut id in quo* cognoscitur res intellecta. Verbum autem in divinis est simul intentionalis et naturalis imago.

Ad 1^m. Illud a quo procedit imago dicitur proprie exemplar et improprie imago; sic quando dicitur «homo factus est ad imaginem Dei»; Deus proprie est exemplar et ipse homo est imperfecta Dei imago.

d 3^m. Imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem. Nomina retinent quandam imperfectionem ex eorum prima impositione humana, secundum quam quoad nos aliquid creatum prius significant.

ART. II. — Utrum nomen «Imaginis» sit proprium Filio.

Status quaestionis: Graeci applicant nomen imaginis etiam Spiritui Sancto, dum latini utuntur eo solum pro Filio.

Respondetur: nomen imaginis est *proprium Filio*.

1^o *Probat ex S. Scriptura*, in qua imago dicitur de solo Filio, cfr. ad Coloss. c. I, v. 15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae»; ad Hebr. c. I, v. 3: «Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus».

2^o *Probat ratione theologica:* Solus Filius habet formaliter vi suae processio- nis quod sit *similis Patri*, quia procedit ut Verbum expressivum. E contrario Spiritus Sanctus procedit ut amor, amor autem non est, ut Verbum, similitudo ejus a quo procedit, sed est potius inclinatio ad modum ponderis.

Tamen pro reverentia Patrum graecorum dici potest: Spiritus Sanctus est similis Patri et Filio *secundum naturam*, imo idem, et sic potest dici imago Patris *lato sensu*; non formaliter vi processio- nis. Cfr. ad 1^m et ad 2^m. Propter eandem rationem diximus supra quod secunda processio non est *generatio*, quia *vi sui* non producit aliquid simile ei a quo procedit.

Durandus objicit: Filius non est similis Patri ratione essentiae, quia sic est identitas, nec ratione relationis, quia sic est oppositio. Respondetur: Filius est similis Patri simul ratione essentiae et relationis, scil. ratione personae, nam similia in aliquo conveniunt, et in aliquo differunt. Sic Pater et Filius conveniunt in natura et differunt relatione.

Notare ad 3^m: Homo dicitur potius *ad imaginem Dei* quam imago Dei, scil. ut tendens ad similitudinem Dei.

Recapitulatio: Verbum est proprium nomen Filii, nam Verbum in divinis est substantiale simul et incommunicabile, scil. est persona, nempe quid per se subsistens et incommunicabile. Verbum importat *respectus ad creaturas*, prout procedit ex cognitione comprehensiva essentiae divinae, quae est causa creaturarum. Item Filius Dei dicitur proprie *imago*, imago naturalis et simul intentionalis, ut filius est viva imago patris sui; et solus Filius habet hanc derivatam similitudinem imaginis vi suae processio- nis, quia procedit ut Verbum expressivum Patris.

Sic dicitur in Scriptura «imago Dei invisibilis», «speculum sine macula Dei majestatis», «splendor gloriae et figura substantiae ejus». Cfr. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, VII, VIII, IX, X élévations.

Qu. XXXVI. — De persona Spiritus Sancti.

Spiritus Sanctus vocatur tripliciter: Spiritus Sanctus, Amor et Donum. Unde sunt de eo tres quaestiones.

Circa Spiritum Sanctum quaeruntur quatuor: I. Utrum hoc nomen Spiritus Sanctus sit personale. II. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et a Filio. III. Utrum a Patre per Filium. IV. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

ART. I. — Utrum hoc nomen «Spiritus Sanctus» sit proprium nomen alicujus divinae personae.

Status quaestionis: Videtur quod saepe hoc nomen in S. Scriptura sit commune, v. g. Matth., XII, 28: «In spiritu Dei ejicio daemonia»; insuper Spiritus Sanctus non dicit *ad aliquid*, dum Pater et Filius dicuntur ad aliquid. Imo Spiritus videtur esse attributum divinum, sicut dicitur spiritus hujus hominis, scil. mens ejus, vel modus judicandi.

Attamen in S. Scriptura, praesertim in Novo Test., *Spiritus Sanctus dicitur personaliter* pluribus in locis: v. g. in formula baptismi, et in aliis locis supra citatis in introductione (1). S. Thomas citat comma joanneum, quod est saltem expressio traditionis, si de ejus genuinitate non omnino constet.

In corpore articuli S. Thomas concludit: *quamvis hoc nomen Spiritus Sanctus non sit de se proprium, accommodatum est ex usu Scripturae ad designandam tertiam personam*.

S. Thomas hoc profunde explicat dicens: *Ea quae ad amorem pertinent saepe non habent nomen proprium*, sed eis accommodatur aliquod nomen commune. Cfr. I, q. 27, a. 4 ad 3^m et qu. 28, a. 4. Hoc est *propter amoris ineffabilitatem*, cujus ratio est ista: ea proprie nominamus quae proprie et distincte cognoscimus, sed non possumus proprie et distincte modo abstracto cognoscere ea quae ad amorem pertinent. Quare? Ea quae sunt amoris sunt minus nobis nota quam ea quae sunt intellectus propter tria:

1^o Quia intellectus magis cognoscit id quod est in seipso, quam id quod est in alia facultate, in voluntate (2).

(1) Matth. XXVIII, 19; Joan. XIV, 16-17, 26; XV, 26, 11; XVI, 7, 8, 13, 14, de promissione Spiritus Sancti. Luc. XII, 10; Act. Ap. XV, 28; XX, 28; XIII, 12; Rom. VIII, 9-11; I Cor., III, 16; VI, 19; Eph. IV, 30; I Cor., II, 10-12; III, 16; VI, 19, 20; II Cor. XIII, 13, etc.

(2) Sic magis certum est nos habere fidem etiam infusam, quam nos habere caritatem infusam, ex quo sequeretur certitudo quod sumus in statu gratiae. Cfr. Ia-IIae, q. 112, a. 5, ad 2^m.

II^o Quia bonum, objectum amoris, non est formaliter in mente ut verum, quod est conformitas iudicii cum re, sed est in rebus, nam bonum est ipsa perfectio rei amabilis seu allicientis. Ergo terminus immanens amoris est innominatus.

III^o Quia amor, *tendens* ad bonum quod est in rebus, conservat aliquid *potentiale*, ut omnis tendentia, et nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu et determinatum. Cognoscitur aliquid ut est actus seu forma; amor autem est potius tendentia, impulsus, pondus quo amans trahitur ad dilectum. S. Thomas dixit supra I, q. 28, a. 4: «Processio quae attenditur secundum rationem bonitatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem *impellentis et moventis ad aliquid...*». Ibidem ad 3^m: «Haec processio remansit sine nomine speciali, sed potest nominari spiratio» per modum tendentiae ad terminum non proprie nominatum. Amor enim *tendit ad bonum* quod est in rebus; tendit prius per modum *desiderii*, ante possessionem rei. Possessio autem fit per cognitionem intuitivam, v. g. per visum aut tactum in ordine sensibili, et durante possessione amor quiescit per fruitionem in amato. Ac propterea beatitudo seu *possessio rei* non est in amore, sed in cognitione intuitiva dilecti, quae est intussusceptio. Cfr. I-II, q. 3, art. 4. Haec tendentia amoris et haec fruitio cognoscuntur quidem *experimentaliter*, sed difficile est de eis habere *cognitionem speculativam, distinctam* quae nomine speciali distincte exprimatur. Propterea diximus supra: terminus dictionis intellectualis habet nomen proprium, scil. verbum, dum *terminus actus dilectionis* non habet *specialem nomen*. Cfr. Cajetanum in I, q. 27, a. 3, n. 5 et 6.

Propter hanc ineffabilitatem amoris, quidam dicunt quod amor est quid superius cognitione, et quod cognitio se habet ut dispositio ad amorem, ita Plotinus qui, supra secundam hypostasim scil. intelligentiam, admisit supremam, scil. *Unum Bonum*, quod non esset intelligibile, sed de quo posset esse *tactus amoris*. Postea autem Scotus dixit quod beatitudo est essentialiter in amore Dei. Sed S. Thomas ostendit I, qu. 82, art. 3 quod intellectus est simpliciter superior voluntate, quam dirigit, quia ejus objectum, scil. ens, est *magis absolutum et universale* quam bonum. Et quamvis in via melior sit amor Dei quam Dei cognitio abstractiva, in caelo possessio Dei fit per visionem intuitivam, ad quam necessario sequitur amor, sicut ex essentia derivatur proprietas.

Circa ineffabilitatem amoris, quam plures existimant superiorem intellectu, notandum est: adversarii ut voluntaristae et dynamistae (v. g. Bergson), dum dicunt «plus est in motu quam in immobilitate» confundunt immobilitatem inertiae, quae est infra motum, cum immobilitate perfectionis quae est supra motum, et quae est *stabilitas* opposita, ut quid perfectius, *instabilitati* rerum mobilium. Et nunquam hi philosophi utuntur verbis: stabilitas et instabilitas. Unde plus est in motu quam in termino a quo motus, non quam *in fine* ipsius motus, et *plus est in esse* quam *in fieri*, in homine quam in embryone. Si negaretur superioritas hujusce secundae immobilitatis, scil. *stabilitatis perfectae*, oporteret dicere cum Eduardo Le Roy quod *Deus ipse est in evolutione perpetua*, ac velut ipsa evolutio creatrix. Cfr. I, qu. 18, art. 3: Utrum Deo conveniat vita. Utique vita summo modo immanens, ipsum intelligere subsistens, cujus mensura est unicum instans immobilis aeternitatis, scil. *nunc stans*, non vero nunc fluens, temporis semper fugientis et instabilis.

Unde quando quidam dicunt: Intellectus est imperfectior amore, quia

est *staticus, immobilis*, non satis considerant distinctionem inter imperfectam immobilitatem inertiae et perfectam stabilitatem ad quam tendit summa contemplatio immutabilis veritatis.

Brevius: *Dynamismus absolutus deberet negare immobilitatem ipsius Dei, et Deum confundere cum evolutione mundiali*. Denique antiintellectualismus plurium voluntaristarum deberet dicere quod *intellectus non est perfectio simpliciter simplex*, et quod Deus non seipsum cognoscit, ut putavit Plotinus de suprema hypostasi, quam posuit supra intelligentiam primam. Hoc autem est omnino inadmissibile. Sed *concedimus* quod *intellectus humanus, ut humanus*, quodammodo materializat vitam spiritus, prout eam cognoscit nunc *in speculo rerum sensibilibus*, seu externarum, et sic quodammodo secundum analogiam quantitatis cognoscit qualitates spirituales, loquendo v. g. de spiritu alto, profundo, extenso, aut etiam de apice mentis.

Cfr. Cajetanum in I, qu. 27, art. 3, n. 5 et 6. Unde ex ineffabilitate amoris sequitur, ut ait S. Thomas in nostro art., quod *relationes* quae secundum processionem amoris accipiuntur, innominatae sunt. Propter hoc, *nomen personae hoc modo procedentis* non est proprium nomen, sed *nomen ei accommodatum* ex usu S. Scripturae, scil. Spiritus Sancti, ut constat v. g. ex formula baptismi.

Convenientia hujus accommodationis est duplex: I^o quia tertia persona procedit a duabus primis, quae sunt spiritus, sic haec tertia persona est quasi spiritus earum; II^o quia nomen spiritus in rebus corporeis impulsione quandam significat; est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum: «Amor meus, pondus meum».

Ad 1^m. In pluribus textibus V. T. ubi agitur de Spiritu Dei, videtur esse nomen commune, potius quam personale. Non tamen ita est in N. T., in quo manifesta est praedicta accommodatio, praesertim in formula baptismi, et in promissione Spiritus Sancti.

Ad 2^m. Sic accommodatum est hoc nomen ad significandam personam *sola relatione* ab aliis distinctam, ut *spiratam* ab eis.

Ad 3^m. Quare dici possit: «Pater noster», «Spiritus noster» et non «Filius noster»? — Non potest dici «Filius noster» quia nulli creaturae competit esse principium respectu alicujus divinae personae; e contra dependimus a Patre caelesti, et spiritus est nomen commune secundum quod dici potest spiritus Moysis, vel spiritus Eliae. Etiam Spiritus Sanctus habitans in nobis et movens nos ad opera sanctitatis dici potest Spiritus noster, quasi vita nostrae vitae; sic dicitur quod accepimus Spiritum adoptionis.

ART. II. — Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Status quaestionis: Articulus iste continet in se duas quaestiones, scil. *an Spiritus Sanctus procedat a Filio*, quod disputatur inter graecos et latinos, et *an Spiritus Sanctus sic procedat a Filio quod, si non procederet ab eo, non distingueretur personaliter ab ipso*, et circa hanc secundam quaestionem Scotus insurrexit contra praesentem articulum, in quo S. Thomas affirmative respondet. Videamus prius primam quaestionem, sed praesertim quoad partem speculativam, nam pars positiva speciatim evolvitur in historia dogmatis.

Errores et Ecclesiae definitiones.

Circa processionem Spiritus Sancti fuerunt *plures errores damnati*. Primo quidem *Eunomiani* et *Macedoniani* negaverunt Spir. Sanctum procedere a Patre, et statim damnati sunt a Conc. Constantinopolitano a. 381. Postea plures impugnaverunt processionem Spiritus Sancti a Filio, scil. *Theodoretus* (434), *Monothe-lithae*, *Iconoclastae* (VIII saec.), *Photius* (IX saec.), *Michael Caerularius* (XI saec.) quibus adhuc adhaerent graeci schismatici. Photius, iniquus Sedis Constantino-politanae inuasor, qui ad suprematiam supra Ecclesiam aspirabat, in quibusdam textibus obscuris Patrum graecorum invenit apparentem rationem impugnandi in hac re doctrinam latinorum. Photius damnatus est a Nicolao I et a latina Ecclesia, tunc sese sejunxit. Post ejus mortem unio inter utramque Eccle-siam restituta est, sed iterum fracta per pessimam ambitionem Michaelis Cae-ularii (Cfr. Denz. 277, 345). Difficultas pro pluribus exorta est ex hoc quod plures Patres graeci dixerunt: *Spiritus Sanctus procedit ex Patre per Filium*. Hic modus loquendi ansam prae-buit Photianis contra doctrinam latinorum scribendi (cfr. de hac re Conc. Florent. Denz. 691). S. Thomas in nostro ar-ticulo posuerat principales difficultates graecorum dicentium: hoc non est in S. Scriptura nec in antiquis Conciliis, in quibus nondum explicite quaestio de-terminata erat.

Dicendum est insuper quod in conceptione latinorum de Trinitate, quae incipit ab unitate naturae potius quam a tribus personis, facilius concipitur ipsum *Filioque*, praesertim si haec doctrina intelligitur, ut post Augustinum, secun-dum processionem intellectus et secundum processionem amoris, *nam amor sequitur cognitionem*, et ex illa etiam procedit, prout nihil volitum quin praeco-gnitum. Hoc minus clarum est in conceptione graecorum, quae incipit non ab unitate naturae, sed a tribus personis.

Contra Photianos particula *Filioque* Symbolo Nicaeno addita fuit, primum in Hispania, deinde in Gallia et Germania, et auctoritate Romanorum Pontifi-cum recepta et approbata est. Cfr. Denz. 83, 86 (Symbolo Nic.), 277, 345, 428 (Conc. Later. IV), 460 (Conc. Lugdun. II, 1274), 703 (Conc. Flor.). Professio fidei Trident. 994, professio fidei graecis praescripta a Gregorio XIII, a. 1575: Denz. 1084. Denique sub Pio X declaratur: « Non minus temere quam falso huic opi-nioni fit aditus, dogma de processione Spiritus Sancti a Filio haudquaquam ex ipsis Evangelii verbis profluere, aut antiquorum Patrum fide probari » (Denz. 3035).

Imo Ecclesia definivit quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit, *ut ab uno principio*, Conc. Lugd., Denz. 460 « *tanquam ex uno principio et unica spiratione procedit* ». Item Conc. Flor., Denz. 691: « Diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus *ex Patre et Filio aeternaliter est*, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter *tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit* ». Item in eodem Conc. Flor., Denz. 704: « Spiritus Sanctus de Patre *Filioque* procedit... Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius *non duo principia* Spiritus Sancti *sed unum principium*; sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium ».

Haec ultima verba « *unica spiratione procedit* » addita sunt tam in Conc. Flo-

rentino quam in Conc. Lugdunensi ad solvendam difficultatem quorundam grae-corum, qui formulam *ex Patre Filioque* rejiciebant, quia falso putabant ita statui *duo principia* Spiritus Sancti.

* * *

An praedicta definitio Ecclesiae manifestum fundamentum habeat in Sacra Scriptura et in Traditione?

Testimonium S. Scripturae. Non est dubium quod sec. Sacram Scripturam Spiritus Sanctus procedit *a Patre*, cfr. Joan. XV, 26: « Cum autem venerit Paraclitus... *qui a Patre procedit* ». Item Matth. X, 20: « Non enim vos estis qui loquimini, sed *Spiritus Patris vestri* qui loquitur in vobis ».

Insuper ex pluribus locis Novi Testamenti constat quod Spiritus S. procedit etiam *a Filio*. Hoc probatur tripliciter: 1° quia dicitur *missus a Filio*; 2° quia dicitur *aliquid accipere a Filio*; 3° quia Spiritus S. dicitur *Spiritus Filii*.

Hoc breviter exponitur per partes praesupponendo ex formula Baptismi et similibus textibus jam allegatis pro tribus personis simul, quod Spiritus S., vel Spiritus Patris est nomen, non attributi divini, sed tertiae personae. Sequendus est ordo chronologicus sec. quem manifestata est haec veritas: 1° per Revelatio-nem ipsius Christi: dum promisit Spiritum Sanctum.

1° *Spiritus S. dicitur missus a Filio sicut a Patre*. Cfr. Joan. XIV, 15: « Rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeter-num, Spiritum veritatis... apud vos manebit ». Agitur de alia persona, scil. alio Paraclito, distincto ab eo qui rogat et a Patre qui dabit. — Joan. XIV, 26: « Paraclitus autem Spiritus S., *quem mittet Pater in nomine meo*, ipse vos docebit omnia ». Si Pater mittet eum in nomine Filii, Filius etiam mittet. — Hoc autem clarius dicitur apud Joan. XV, 26: « Cum autem venerit *Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre*, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me ». — Item Joan. XVI, 7: « Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, *mittam eum ad vos* ». Ex his textibus sic conficitur argu-mentum juxta S. Thomam I, q. 43, a. 1: *Missio supponit quandam influxum* mit-tentis in missum. Atqui hic influxus mittentis est *aut secundum imperium*, ut do-minus mittit servum, *aut secundum consilium*, ut amicus mittit amicum suum ad tertium, *aut secundum originem*, ut si dicatur: flos emittitur ab arbore. Persona autem divina non mittitur secundum imperium aut consilium, quia hoc importat minorationem, nam imperans est major, et consilians est sapientior. Unde missio in divinis non importat *nisi processionem originis*, ad terminum ubi prius per-sona missa non ita erat. Proinde si Spiritus Sanctus dicitur *missus a Patre et a Filio, procedit a Patre et Filio*. Ita S. Aug., de Trinit., l. IV, c. 20, n. 28: « Pater... non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut de quo procedat ». Id est: missio in divinis sine processione fieri non potest; proinde Spiritus S. missus a Filio, procedit a Filio (cfr. Comm. S. Thomae in Joan. XV, 26; XVI, 7).

2° *Spiritus Sanctus dicitur a Filio aliquid accipere, ideoque ab eo procedit*: cfr. Joan. XVI, 14: « Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem... Ille me clarificabit, quia *de meo accipiet*, et annuntiabit vobis. *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt*. Propterea dixi: Quia *de meo accipiet* et annun-tiabit vobis ».

Hic explicite affirmatur Spiritum S., seu Paraclitum, *aliquid a Filio accipere*. Atqui in divinis una persona ab altera accipere nequit, nisi ab ipsa procedat, cum, praeter relationem originis, omnia sint tribus personis communia. Cfr. S. Thomam, in Joan. XVI, 14: «*Accipere hic non est intelligendum eo modo quo in creaturis... Nam, cum personae divinae sunt simplices, in eis non aliud est quod accipit, et aliud quod accipitur... Insuper persona accipiens non fuit aliquando non habens; nam Filius ab aeterno habet quod accipit a Patre et Spiritus S. quod a Patre et Filio accipit... Ergo Spiritus Sanctus accipit a Filio, sicut Filius a Patre... Sic ergo accipere in divinis dicit ordinem originis*».

Obiectio: «De meo accipiet» intelligi debet tantum de communicatione scientiae futurorum, quia subito postea dicitur: «et annuntiabit vobis».

Resp.: Spiritus S. ex aliis textibus citatis apparet ut persona divina, propterea dicitur Spiritus veritatis. Persona autem divina quae non incarnatur non potest accipere scientiam futurorum *nisi accipiendo naturam divinam*, quia in ea haec scientia est increata et cum natura divina identificata.

Confirmatur ex contextu ubi dicitur: «omnia quaecumque habet Pater mea sunt; propterea dixi: de meo accipiet», scil. assignatur ratio quare Spiritus Sanctus procedit etiam a Filio, quia Filius habet quaecumque habet Pater, scil. etiam spirationem activam, ut clarius infra patebit.

3^o *In pluribus locis Spiritus S. vocatur Spiritus Filii*, vel Spiritus Christi Jesu. Ita ad Gal., IV, 6: «Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba (Pater)». Hic textus ex verbo *misit* ostendit quod agitur de Spiritu Sancto misso a Patre et a Filio die Pentecostes et qui habitat in cordibus iustorum ut pluries dicit S. Paulus. Cfr. *Comment. S. Thomae in Epist. ad Gal.*, IV, 6. Confirmatur ex textu ad Rom. VIII, 9: «Vos autem in carne non estis, sed in spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus».

In hoc ultimo textu agitur de Spiritu habitante in anima et dicitur Spiritus non solum Dei (Patris), sed Spiritus etiam Christi; sicut apud Joan. XV, 26: «Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre». Item in Actibus Apost. XVI, 7: «Non permisit eos (apostolos) Spiritus Jesu, ut irent in Bithyniam». Ex his textibus sic conficitur argumentum: in eis Spiritus S. dicitur Spiritus Filii. Atqui non potest sic vocari nisi quia procedit a Filio, sicut dicitur Spiritus Patris, prout procedit a Patre. Aliis verbis: si graeci admittunt quod Spiritus Patris est Spiritus a Patre procedens, quare non admittunt quod Spiritus Filii est Spiritus procedens etiam a Filio? Hoc argumentum invenitur apud S. August. in Joa., tract. 99, n. 6, 7: «Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus?».

Sic igitur testimonium S. Scripturae explicitum est.

* * *

Testimonium Traditionis. *An processio Spiritus Sancti a Filio inveniat explicate in Traditione divina ut exprimitur a Patribus.*

Graeci concedunt eam inveniri apud Patres latinos, sufficit igitur referre testimonia Patrum graecorum, qui de Trinitate scripserunt, ut S. Athanasius,

S. Gregorius Nyssenus, S. Cyrillus Alex., cfr. Rouet de Journal, *Enchiridion Patristicum*, index theologicus, in fine n. 168: Spiritus Sanctus procedit a Patre, est etiam Spiritus Filii; n. 169: et vocatur imago Filii; n. 170: a Patre per Filium procedit; n. 171: a Patre Filioque procedit. Ibidem notantur referentiae ad principales textus Patrum graecorum et latinorum.

Cfr. etiam Tixeront, *Hist. de Dogm.*, IV, p. 518-526. A d'Alès S. J., *De Deo Trino*, 1934, theol. VII, VIII, et indice operis ubi agitur de Photio. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 1926, t. I, p. 154-179.

Notanda sunt praesertim haec testimonia:

S. Athanasius scribit *ad Serap.* epist. III, n. 1: «Qualem scimus proprietatem esse Filii *ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum S. comperiemus*». Et alibi *de Incarnatione*, n. 9: Filium vocat «*fontem Spiritus Sancti*». — S. Gregorius Nyssenus, *Oratio* 31, n. 2, rem comparatione explicat: «Pater, Filius et Spiritus S. sunt veluti tria luminaria, quorum secundum accenditur a primo, tertium autem a secundo». S. Cyrillus Alex., *Thesaurus*, assert. 34, PG. t. 75, col. 585, magis explicite dicit: «Cum igitur Spiritus S. in nobis inhabitans conformes nos Deo reddat, *procedat vero is ex Patre et Filio*, manifestum est ex divina essentia eum esse essentialiter, in ipsa et ex ipsa procedentem, sicut halitus ex humano ore prodiens, etsi humile et non dignum tantae rei sit hoc exemplum». Cfr. Cayré A. A., *Précis de Patrologie* 1930: «*Le mode de procession du Saint Esprit: point de vue oriental*, I, 202 (Origène), 341 (S. Athanase), 352 (S. Hilaire), 426 (Cappadociens), 531 (S. Ambroise); *point de vue occidental*: I, 241 (Novatien), 426 (S. Epiphane), 658 (S. Augustin). Précisions ultérieures II, 304 (S. Maxime), 332 (S. Jean Damascène), 374 (addition du Filioque au Symbole), 375-376 (erreur de Photius), 397 (S. Anselme), 547 (S. Thomas), 684 (vue d'ensemble sur la controverse)».

Plerique Patres graeci eandem doctrinam paulo aliter exponunt, dicendo Spiritum Sanctum *procedere ex Patre per Filium*, ut notat infra S. Thomas art. 3; et hic modus loquendi explicatur a Conc. Florentino, graecis approbantibus (cfr. Denz. 691); cfr. infra art. 3.

Doctrina Ecclesiae de hac re manifestatur etiam ex Synodis et Conciliis ante schisma graecorum habitis.

Saec. V^o in fidei professione, quam Africani episcopi Hunnerico regi traderunt, legebatur: «Ingenitum Patrem et de Patre genitum Filium, et *de Patre et Filio procedentem Spiritum S. unius credimus esse substantiae*». PL., t. 58, n. 219. Synodus Alexandrina approbavit S. Cyrilli epistolam in qua dicebatur Spiritum «a Filio atque a Deo Patre procedere», quae epistola laudata fuit a Conc. Ephes., Chalcedon., Constantin. II.

Saec. IX Romani Pontifices approbaverunt additionem *Filioque* in Symbolo; quod deinde definitum est cum consensu graecorum in IV Conc. Later., Denz. 428, et in Concilio Florentino, Denz. 691. Cfr. supra, initio hujusce articuli: errores et Ecclesiae definitiones contra Photium et Photianos.

* * *

Doctrina S. Thomae circa «Filioque».

S. Thomas tractavit hanc quaestionem pluribus in locis: I *Sent.* d. 11, a. 1; I, q. 36, a. 2 ad 3; *C. Gent.*, l. IV, c. 24, 25; *De Pot.*, q. 10, a. 4, 5; *Opusculum contra errores Graecorum*, p. II, c. 27 usque ad 32; *Compend. Theol.*, c. 49; *Contra Graecos, Armenos, etc.*, c. 4; *In Joan.*, c. 15, lect. 6; c. 16, lect. 4.

Videamus prius rationem theologicam, quam exponit in corpore articuli 2, q. 36, I^{ae} Partis; et postea quomodo solvit ibid. difficultates graecorum.

In corpore articuli sunt tres rationes: prima est ex inconvenienti, et aliae duae ex convenientia seu conformitate cum rebus ordinis naturalis, ex quarum analogia quodammodo cognosci potest Trinitatis mysterium, non tamen demonstrari.

1^a Ratio ex inconvenienti; est argumentum apodicticum juxta S. Thomam et thomistas, ut reducens ad impossibile. Incipit a negatione positionis admit-tendae, scil.: *Si Spiritus Sanctus a Filio non procederet, ab illo non distingueretur*; quia distinguuntur personae divinae per solam relationem originis, quae in processione fundatur. Non immoramur nunc in hac ratione, quia speciatim de-fendenda est contra objectiones Scoti, post examen difficultatum graecorum.

2^a Ratio sumitur ex natura processionum, sic: Filius procedit per modum intellectus ut Verbum, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, ut amor per-sonalis. Atqui *amor procedit a Verbo*, non enim aliquid amamus nisi secundum quod conceptione mentis illud apprehendimus. *Nihil volitum nisi praecognitum*. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Haec ratio sic proposita a S. Thoma est satis clara ex praedictis. Est ad minus profundum argumentum convenientiae. Quidam fecerunt contra eam duas objectiones, quae nimis ad particularia descendunt, et sic non satis consi-derant quid voluit dicere S. Thomas.

Obiectio est: In visione beatifica non est verbum, et tamen eam sequitur amor.

Resp.: In visione beatifica non est verbum accidentale creatum, sed essen-tia divina gerit vices speciei expressae, quia essentia divina de se est intellecta in actu et nequit in verbo creato repraesentari ut in se est. (Saltem sic loquendum est secundum nostrum imperfectum modum intelligendi, quamvis in se est ipsa species expressa [quando existit] quae est vicaria objecti, quae gerit vices objecti, scil. quando objectum non est de se intellectum in actu). Sic remanet id quod volebat dicere S. Thomas in argumento nostro, scil.: *nihil volitum nisi praeco-gnitum*, et *amor sequitur visionem* et quodammodo ex ea procedit, ita propor-tionaliter Spiritus Sanctus procedit *ut amor ex Verbo*, quod secundum Revelatio-nem in prologo Joannis procedit intellectualiter a Patre.

Instant adversarii: Sed in creatis verbum non concurret effective ad amorem, sed *objective* tantum et finaliter, prout in eo proponitur objectum alliciens.

Resp.: Hoc dato et non concesso, remanet tamen quod amor quodammodo *ex cognitione boni* seu ex bono ut cognito procedit; et quod facultas appetitiva

dimanat ex essentia animae praesupposita facultate cognoscitiva, quae sic est radix aliarum. Insuper juxta Revelationem Verbum divinum est *persona subsi-stens*, et sic potest esse *principium quod* amoris notionalis seu spirationis activae; dum nostrum verbum accidentale creatum non est proprium principium *quod*, sed conditio sine qua non amoris, prout amor non fertur nisi in bonum cognitum.

Diximus: dato et non concesso, quod verbum in creatis non concurret effe-ctive ad amorem, quia de hoc est disputatio inter thomistas.

Conradus Kollin et Cajetanus ac quidam alii tenent intellectum movere voluntatem quoad specificationem in genere causae efficientis prout objectum ab intellectu propositum *est ratio eliciendi determinatum actum amoris*, nam ipsa specificatio amoris, prout distinguitur ab ejus exercitio, debet habere causam efficientem, et sola voluntas non est sufficiens causa efficiens hujus specificationis, alioquin omnes ejus actus amoris essent ejusdem speciei. Insuper, ut aiunt Con-radus Kollin et Cajetanus, in divinis Verbum subsistens *effective* producit amorem personalem seu Spiritum Sanctum; ergo etiam analogice verbum non subsistens intellectus nostri. Et in favorem hujusce interpretationis citant quosdam textus S. Thomae, I, q. 82, a. 3 ad 2: «intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem». Item I-II, q. 22, a. 3 ad 2.

Alii vero thomistae, ut Capreolus, Ferrariensis, Bannez, Gonet etc., tenent intel-lectum movere voluntatem solum in genere causae finalis et formalis extrinsecae, quia objectum ab intellectu propositum voluntati non est voluntati intrinsecum.

Sed etiamsi admittatur haec secunda sententia, remanet tamen ratio nostri articuli, quia verbum in creatis saltem *lato modo efficit amorem*, quia conducit ad elicentiam determinati actus amoris, prout specificat illum, et actus non potest elici sine specificatione.

Insuper subsistentia Verbi divini elevat omnes condiciones verbi ad esse perfectissimum, et sic facit influere active proprie, et *ut quod*, in amorem. Sic *Verbum Dei est spirans Amorem*.

Unde remanet argumentum S. Thomae qui noluit ad haec particularia descendere, quia ut dicit in I, q. 13, a. 11: «Intellectus noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus est in se. Et ideo quanto aliqua nomina sunt *minus determinata* et magis com-munia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis, ut nomen *Qui est...*, exprimens ipsum pelagus substantiae infinitum».

Unde non oportet nimis descendere ad particularia, ad nimiam praecisionem et determinationem, hoc elongaret a contemplatione Dei; non amplius intelli-geretur v. g. actus liber in Deo, nec Verbum spirans amorem. Ita in multis quae-estionibus tum speculativis, tum practicis, v. g. aliqua intentio particularis vir-tualiter per plures dies durat, sed non potest dici per quot dies perdurare possit, et hoc valde differt pro anima superficiali et pro anima profunda. Item certo valde laudabile est, pluries in die, orando, unire oblationem nostram personalem cum oblatione quae semper durat in corde Christi gloriosi, et proinde cum obla-tione omnium missarum quae celebrantur quotidie in terra. Si vero aliquis vellet nimis materialiter et quasi mechanice ad particularia descendere, diceret: im-possibile est sese unire his omnibus missis in particulari. Ex hoc non sequitur

quod impossibile sit sese unire oblationi quae perdurat in corde Christi gloriosi et quae est velut anima harum omnium missarum.

Unde non raro in rebus spiritualibus quaedam nimia praecisio pseudo-scientifica elongaret a contemplatione divinorum. Item minueret valorem hujusce pulchri argumenti S. Thomae: *amor procedit ex cognitione boni*; ergo *convenit* dicere quod *amor personalis in Deo ex Verbo procedit*; sic intelliguntur haec pulchra verba traditionalia «*Verbum spirans amorem*». Pariter in intelligentia mysterii Redemptionis, seu crucis, quandoque nimia praecisio, nimis ad particularia descendens, impedit contemplationem altitudinis mysterii.

3^a Ratio, quae est ratio convenientiae, sic proponi potest (prius legenda est): *Ab uno non procedunt plura* plus quam numerice et materialiter distincta, *nisi secundum ordinem originis* vel causalitatis. Atqui Filius et Spiritus Sanctus procedunt ab uno et eodem Patre, plus quam numerice et materialiter distincti, scil. per duas processiones plus quam numerice distinctas intellectus et amoris: *Ergo debet inter eos esse ordo*, non quidem causalitatis ac majoris vel minoris perfectionis, sed *originis*, et cum Filius non procedat a Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Major hujusce argumenti convenientiae fundatur in hoc quod plura plus quam numerice et materialiter distincta, non procedunt ab uno nisi secundum ordinem, et in creatis secundum subordinationem quamdam. Plura quidem solo numero et materialiter distincta possunt ab uno procedere absque ordine determinato, v. g. unus faber producit multos cultellos ad invicem materialiter et solo numero distinctos, qui nullum ordinem habent ad invicem. Sed non ita est in speciebus numerorum aut figurarum geometriae, in ordine quantitatis; omnes numeri procedunt secundum ordinem determinatum ab unitate; ita in ordine qualitatis, diversi gradi v. g. caloris vel lucis; ita diversi colores arcus caelestis; pariter subordinantur species mineralium, plantarum, animalium, secundum minorem et majorem perfectionem; ita subordinantur etiam angeli. Ex hoc autem habetur aliqua analogia ad intelligentiam processionum divinarum, sed in divinis non potest esse ordo majoris vel minoris perfectionis, ideo non potest esse *subordinatio*, nec *coordinatio*, quae supponit subordinationem, nec proprie ordo causalitatis, cum quaelibet persona sit increata, incausata, et omnino aequalis aliis, sed inter eas est *ordo originis*, ut jam patet inter Filium et Patrem, nec non inter Spiritum Sanctum et Patrem, unde pariter inter Spiritum Sanctum et Filium, alioquin inter eos non magis esset ordo, quam inter ea quae solum numero et materialiter distinguuntur. Sic non servaretur analogia cum intellectu et voluntate, nam *voluntas, ut appetitus rationalis*, non dimanat ab essentia animae, nisi mediante facultate intellectiva, alioquin appetitus *non esset proprie rationalis in sua radice*, non esset proprie sub directione rationis. Aliis verbis impossibile est quod intellectus et appetitus rationalis sint *ex aequo*, ut vult Suarez; debet esse ordo inter eos, pariter in beatitudine inter visionem et amorem.

Suarez non satis videt quod omnis coordinatio supponit subordinationem, et quod intellectus et voluntas non possunt esse coordinati et *ex aequo*, nec visio et amor.

Ordo enim est dispositio secundum prius et posterius per respectum ad aliquod principium, et ideo ordo invenitur in subordinatione antequam in coor-

dinatione; sic duo milites non coordinarentur in exercitu, si prius non subordinarentur duci exercitus, cfr. S. Thomam, I-II, q. 100, a. 6; cfr. etiam I, q. 47, a. 2, utrum rerum inaequalitas sit a Deo, respondetur: affirmative ut sit in rebus subordinatio seu hierarchia ad diversimode manifestandam Bonitatem divinam, quae in se est simplicissima, et non convenienter manifestaretur per creaturas omnino aequales, non esset ratio cur multiplicarentur.

Ita, ut ait Leibnitzius, nullus ponit in sua bibliotheca plura exemplaria omnino aequalia ejusdem editionis Virgilii. Varietas specierum requisita ad subordinationem rerum melius manifestat divinam bonitatem in se simplicissimam.

In vita Dei intima non est quidem subordinatio seu hierarchia, sed est *ordo originis* qui superat et coordinationem et subordinationem.

S. Thomas in fine corporis articuli notat quod graeci concedunt aliquid verum esse in hac ultima ratione; scil. concedunt Spiritum Sanctum esse *a Patre per Filium* et haec formula examinabitur in articulo sequenti. Notat etiam S. Thomas quod quidam graeci dicuntur concedere quod Spiritus Sanctus *profluat* a Filio, non tamen quod *procedat*. Ad quod S. Thomas respondet: omne quod profluit ab alio, ab eo procedit, ut rivus a fonte, radius a sole.

Sed isti graeci dicebant: Spiritus Sanctus procedit a Patre sicut rivus a fonte et profluit per Filium, sicut rivus per alveum in quo currit. Cfr. art. seq.

Aliae rationes confirmant praecedentem.

4^a Ratio: ex principio generali: in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio. Atqui inter Patrem et Filium non est oppositio relativa *ratione spirationis activae*. Ergo haec est utrique communis. Haec ratio aequivalenter exprimitur in articulo nostro ad 7.

Principium autem communiter receptum, formulatur expresse in Conc. Florentino, Denz. 703, et, ut notat ibidem Denzinger, in hoc concilio doctissimus Card. Bessarion, Archiepisc. Nicaenus, graecorum theologus, professus est: «*Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat*». Ex hoc autem principio communiter recepto sequitur intentum.

5^a Ratio: Eruitur ex verbis Dei: «*Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi vobis quia de meo accipiet*». Jo. XVI, 15. Etenim si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, Filius non haberet quaecumque habet Pater (pater-nitate excepta), et voluntas divina esset minus fecunda in Filio ad spirationem activam Spiritus Sancti quam in Patre. Nec dicendum est quod Spiritus Sanctus habet eandem voluntatem cum Patre et tamen non spirat active, quia Spiritus Sanctus, procedendo non per intellectum sed per voluntatem, ipsam exhaurit ut terminus adaequatus; aliis verbis exhaurit totam fecunditatem voluntatis divinae ad intra, sicut Verbum procedens per intellectum ad intra exhaurit, ut terminus adaequatus, totam fecunditatem divini intellectus. Et hoc aequivalenter dicitur a S. Thoma, in nostro articulo ad 6.

6^a Ratio invenitur in IV C. Gentes, cap. 24: In divinis, cum sint necessaria, non differt esse et posse, i. e. esse sequitur immediate possibilitatem. Atqui non apparet impossibilitas, sed potius possibilitas, quod Filius sit principium Spiritus Sancti, nam id quod est a principio sec. primam processionem, potest esse principium secundae processionis.

Ergo Filius est cum Patre principium secundae processionis.

* * *

Solvuntur principales objectiones graecorum.

1^a obj.: est prima difficultas hujus articuli S. Thomae, scil. Sacra Scriptura exprimit Spiritum Sanctum a Patre procedere, nusquam a Filio. Ergo.

Resp. ad 1^m. Sacra Scriptura hoc non exprimit quoad verba, concedo; quoad sensum, nego: nam, ut vidimus, Filius dicit de Spiritu Sancto: *de meo accipiet*. «Omnia quaecumque habet Pater mea sunt, propterea dixi vobis quia de meo accipiet». Joan. XVI, 14. Item ibid.: «Mittam eum ad vos».

2^a obj.: II Conc. Oecumenicum, scil. Constant. I (an. 381), exprimit processionem Spiritus Sancti a Patre, nullam mentionem facit de Filio. Ergo.

Respondet S. Thomas: Hoc nondum explicite invenitur in hoc concilio, quia nondum exortus fuerat error oppositus. Sed postea insurgente hoc errore, facta est Symbolo additio *Filioque*, primo in Hispania, postea in Gallia, et in Germania, saeculis V, VI, VII, ut notat Denzinger n. 86 in nota. Deinde Benedictus VIII approbavit hanc additionem, et denique hoc admissum est in Conc. Oecumenicis Lugdunensi II (n. 460) et Florentino (n. 691) a latinis simul et graecis in his conciliis praesentibus.

Ad 3^m notat S. Thomas quod Damascenus quodammodo sequens errorem diffusum inter nestorianos de hac re, in hoc minus recte loquutus est in l. I *de fide orthodoxa*, cap. II, quamvis juxta quosdam non proprie neget ipsum «*Filioque*» (cfr. de hac re Gotti, Petavium, l. VII *de Trinitate*, cap. 17). Petavius notat quod S. Damascenus intellexit Spiritum Sanctum non esse ex Filio tamquam ex primo originis fonte, quia particula *ex* sicut nomen *principium* apud graecos denotat primum fontem (cfr. de hac re ea quae recenter scripta sunt a P. A. d'Alès, *de Deo Trino*, p. 162 et in indice: Joannes Damascenus).

Juxta P. d'Alès «non negat Damascenus simpliciter procedere Spiritum ex Filio, sed tamquam ex primo principio. Evolvit autem theoriam de Trinitate physicam, tamquam spiritus ex ore humano procedentis, minus aptam illam quidem quam augustinianam...».

Mentem Damasceni explicabat et a traditione latina non abhorrentem intendebat Card. Bessarion, *Lib. de processione Spiritus Sancti*, dicato Paulo II P. R. (1464-471) PG. 161 (1389-1472). Cfr. etiam *Dict. de Théologie catholique*, art. *Jean Damascène*, col. 721 ubi citantur textus Damasceni *De haeres.* epil. PG. 94, col. 780, in quibus dicitur: «Pater est quasi fons, Filius quasi flumen, et Sp. Sanctus ut mare. Pater est velut radix, Filius est ramus, Spiritus est fructus et in his tribus est eadem essentia. Pater est velut sol, Filius est radius, Spiritus ut color et splendor».

Cfr. F. Cayré A. A., *Précis de Patrologie*, 1930, t. II, p. 332 (nota 2) et 374.

Ad doctrinam latinorum accedit Damascenus dum comparat Patrem soli, Filium radio, et Spiritum Sanctum splendori, qui est a radio. Imo in l. I *de fide orthodoxa*, cap. 18 Damascenus dicit Spiritum Sanctum esse *imaginem Filii*, sicut Filius est imago Patris.

Sic sufficienter defenditur doctrina Ecclesiae circa ipsum *Filioque*; videbimus insuper in art. III quod dici potest: Spiritus Sanctus *procedit a Patre per*

Filium, ut dixerunt Patres graeci et inter latinos S. Hilarius, l. XII *de Trinitate*. Ratio est quia Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus.

Aliae objectiones.

Quidquid est in divinis est aut *commune* aut *proprium*. Atqui spirare Spiritum Sanctum non est commune toti Trinitati. Ergo hoc est proprium uni personae, scilicet Patri, et non convenit Filio.

Resp.: Distinguo majorem: quidquid est in divinis est aut commune, aut est *proprium stricte*, ut risibilitas in homine, semper, nego; *lato sensu*, concedo, ut verbi gratia spiritualitas et libertas proprie conveniunt animae humanae, sed etiam angelis.

Inst.: Sed spirare Spiritum Sanctum est stricte quid proprium Patri. Etenim eidem personae non possunt convenire proprietates absolutae contrariae. Atqui proprietas Filii *est in accipiendo*, cui contrariatur activa spiratio. Ergo Filius non potest active spirare Spiritum Sanctum.

Resp.: Distinguo majorem: eidem personae non possunt convenire proprietates contrariae per respectum ad eandem alteram personam, conc.; per respectum ad personas distinctas, nego.

Pariter contradistinguitur minor: Filius, per respectum non ad eandem personam, sed ad distinctas personas, se habet quasi passive et active. In hoc non est contrarietas impossibilis.

Inst.: Filius non magis quam Spiritus Sanctus convenit cum Patre. Atqui Spiritus Sanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in spiratione Spiritus Sancti.

Resp.: Distinguo majorem: quoad essentialia, conc.; quoad actum notionalem spirationis, nego.

Quoad art. 2^m remanet discussio inter thomistas et Scotum, quae statim examinanda est.

Dubium: *Utrum, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab illo.*

S. Thomas in nostro art. 2, corp. initio, negat, et cum eo non solum thomistae, sed communiter alii theologi; Scotus vero cum suis tenet partem affirmativam, dicendo: si per impossibile Spiritus Sanctus non spiraretur a Filio, adhuc Filius per filiationem distingueretur a Spiritu Sancto: quia Spiritus Sanctus non esset Filius.

Ratio S. Thomae fundatur in principio communiter recepto et explicite formulato post S. Thomam in Concilio Florentino: «*In Deo omnia sunt unum et idem ubi obviat relationis oppositio*»; aliis verbis: *distinguuntur realiter personae divinae per solam relationem originis, quae in processione fundatur*, ut supra dictum est.

Si ergo Spiritus Sanctus a Filio non procederet, ab illo non distingueretur.

Legendum est corpus art. initio.

Notandum est quod principium invocatum invenitur ante Conc. Flor. in Patribus, speciatim apud S. Gregorium Nyssenum, lib. *Contra Eunomium*, apud S. Aug., tr. 39 in *Joan.*, apud S. Anselmum, *De processione Spiritus Sancti*, c. 3. Concilium Florentin. (Denz. 691 et 703) probat contra graecos, Spiritum

Sanctum a Filio procedere, ea potissimum ratione quod alioquin non distingueretur a Filio. Joannes Theologus in sess. 18 dicebat: «Est sec. Doctores tam graecos quam latinos, sola relatio quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur originis». Cui principio nullus graecorum, neque etiam Marcus Ephesinus, praecipuus latinorum adversarius, contradicit. Et quamvis hoc non sit definitio Concilii, tamen maximi ponderis debet esse ista ratio, qua dispositive permota est Ecclesia, ut definiret dogma processions Spiritus Sancti a Filio.

Quaenam est ratio praedicti axiomatis:

«In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio»? Non solum dicitur «relationis distinctio».

Ratio est quia cum Deus sit *ens simplicissimum*, nullam distinctionem realem admittit in se, nisi eam quae in processione originis fundatur sec. Revelationem, scilicet distinctionem inter *principium et id quod est a principio*.

Obijciunt Scotistae:

Principium receptum et expressum in Conc. Flor. intelligendum est non solum de oppositione relationis *relativa*, sed etiam de oppositione relationis *disparata*. Prima est inter duas relationes quae sese invicem respiciunt, ut inter paternitatem et filiationem, et inter spirationem activam et passivam. Oppositio vero relationis *disparata* est inter duas relationes quae non sese invicem respiciunt, ut inter filiationem et spirationem passivam.

Resp.: Nego antecedens, nam *relationes disparatae non sunt impossibiles in eadem persona*, ut paternitas et spiratio activa, item ut filiatio et spiratio activa. Ergo non sufficit quod duae relationes, scil. filiatio et spiratio passiva, sint disparatae ad constituendas duas personas distinctas.

Instant Scotistae: licet paternitas et spiratio activa non sint incompatibiles in eadem persona, tamen filiatio et spiratio passiva sunt incompatibiles et duas personas requirunt, *quia implicat eandem personam produci per duas productiones totales*, quod tamen fieret si unica persona esset simul terminus generationis et spirationis. In hoc est cardo difficultatis.

Resp.: Haec instantia est petitio principii, probat idem per idem. Etenim non sunt duae productiones totales distinctae, nisi prout tendunt ad duos terminos distinctos seu ad duas personas realiter distinctas ut via ad terminum, nam productio personae est persona in fieri. Sicut duo latera trianguli non sunt duo nisi quia tendunt ad constituendos cum basi duos angulos inferiores ad invicem oppositos et proinde distinctos, pariter duae processiones divinae non sunt duae, nisi quia tendunt ad constituendas duas personas procedentes, ad invicem oppositas et proinde distinctas.

Unde sic probant adversarii esse duas personas procedentes et non unam tantum, quia sunt duae personae procedentes et duae processiones, quod est petitio principii.

Incumbit ergo scotistis ex alia ratione quae inveniri nequit, probare quod, etiamsi Spiritus Sanctus non procedat a Filio, distinguitur ab illo.

Insuper in hac hypothesi, generatio et spiratio passiva foret una et eadem processio totalis, formaliter eminenter generativa et spirativa, sicut in Patre generatio et spiratio activa non nisi virtualiter distinguuntur.

Aliae objectiones scotistarum sunt minoris momenti.

Dicunt: Persona Filii sufficienter constituitur et distinguitur per filiationem.

Respondetur: Constituitur quidem, sed non distinguitur a Spiritu Sancto sine oppositione relationis.

Instant: Filius per filiationem habet *esse incommunicabile*, alioquin non esset persona, et sic distinguitur a Spiritu Sancto.

Resp.: Esse in divinis est *unicum et communicatur* Filio et Spiritui Sancto; id quod est incommunicabile est solum relatio subsistens cui alia opponitur. Ita Pater habet esse communicabile et tamen est persona distincta per paternitatem oppositam filiationi, similiter spiratio activa opponitur spirationi passivae.

Instant: Filius per filiationem distinguitur a quocumque alio quod non est Filius. Atqui Spiritus Sanctus non est Filius. Ergo per solam filiationem Filius distinguitur a Spiritu Sancto.

Resp.: Dist. majorem: Filius sic distinguitur a quacumque alia persona quae ei opponitur, conc.; secus, nego. Et contradist. minorem: si ei opponitur, conc.; secus, nego.

Concludendum est quod scotistae non salvant doctrinam Patrum et Conc. Florentini, juxta quam in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat *relationis oppositio*, seu oppositio relativa, fundata in processione. Si igitur Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab eo.

Fingere autem *oppositionem disparatam*, est abuti terminis contra sensum communem, ut recte ait Billuart, et rerum notiones confundere: disparata enim dicuntur quae non sunt opposita: v. g. album et calidum. Sic remanet S. Thomae sententia.

Confirmatur ex symbolo trianguli: si in illo tertius angulus constructus non procederet a primo et a secundo, non distingueretur a secundo, et tunc non essent duo latera, quia identificarentur tendendo ad eundem terminum.

Pariter, si voluntas non praesupponeret intellectum et non dependeret ab illo, non distingueretur ab eo; esset una sola facultas, non duae, ad quod inclinat Spinoza, in suo intellectualismo absoluto, in quo voluntas reducitur ad appetitum naturalem seu ad inclinationem naturalem ipsius intellectus ad verum.

Vel ad plus essent duae facultates *ex aequo*, quod est impossibile, nam non esset ordo inter utramque, ut dictum est in 3^a ratione art. II S. Thomae.

Ut sit appetitus rationalis, voluntas debet procedere a substantia animae, praesupposita dimanatione ipsius intellectus; sic procedit ab intellectu, et ab eo distinguitur, ita pariter analogice si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ab eo non distingueretur.

ART. III. — Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.

St. quaestionis: Hic articulus instituitur quia sic locuti sunt Patres graeci et, inter latinos, S. Hilarius, l. 12 *de Trinit.* in fine, citatus in arg. «sed contra».

Respondetur affirmative, in hoc sensu quod *Filius habet a Patre* quod ab eo procedat Spiritus Sanctus; ita dicitur analogice artificiatum procedere ab artifice

per martellum, quia martellum operatur in virtute artificis; neque tamen Filius est quasi instrumentum Patris aut ejus minister adjuvans, sed persona media, quae, vi originis, a Patre habet, quod ab ea procedat Spiritus Sanctus.

Dubium: *An Spiritus Sanctus procedat immediate a Patre?*

Respondetur ad 1^m: *utique, immediatione virtutis*, quia *eadem est virtus spirativa* in Patre et in Filio, imo est una actio spirandi. Etiam Spiritus Sanctus procedit immediate a Patre *immediatione suppositi* (ut Abel ab Adamo), quamvis sit alia persona media, ut analogice inter Adam et Abel fuit Eva, quae procedebat ex Adamo et ex qua processit Abel, licet hoc exemplum infimum videatur ineptum per respectum ad divinas processiones.

Ad 4^m. S. Thomas explicat quare non possit dici e converso: Filius spirat Spiritum Sanctum per Patrem, quia Pater non habet a Filio quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, nec Pater est principium magis immediatum ratione virtutis, quae virtus eadem est in Patre et in Filio.

Confirmatur symbolice. Etiam in triangulo, tertius angulus constructus procedit immediate a primo et a secundo, qui non est minus necessarius ad constructionem tertii quam primus.

Pariter voluntas procedit immediate ab anima cujus est facultas, quamvis praesupponatur dimanatio facultatis intellectivae, sine qua voluntas non esset appetitus rationalis. Remanet quod voluntas est facultas, non intelligentiae, sed ipsius animae, et ad illam immediate pertinet, quamvis prius ab anima dimanet intellectus.

ART. IV. — **Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.**

St. qu.: Quaeritur: utrum hoc ita sit, ut haec propositio proprie sumpta sit vera.

Notandum est quod graeci objecerunt tanquam grave inconveniens latinis, quod ponerent duo principia Spiritus Sancti.

Respondetur affirmative: est unum principium. Probatur auctoritate S. Augustini in arg. «sed contra» *De Trinitate*, l. V, c. 14, n. 21: «Fatendum est Patrem et Filium *principium* esse Spiritus Sancti, *non duo principia*». Ita pariter S. Basilius, *Contra Eunomium*, lib. II, 33, 34, PG. 29, 649-652; S. Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, I, 11, 120, PL. 16, 733 A. et 739 B.; cfr. D'Alès, *De Deo Trino*, p. 158 et 163.

Insuper hoc declaratum est in Conc. Lugdunensi II (Denz. 460) et Conc. Flor. (Denz. 691, 704).

Ratio theologica est in corp. art.: Pater et Filius in omnibus sunt unum in quibus non distinguit eos relationis oppositio. Atqui *in hoc* quod est *esse principium Spiritus Sancti*, *non opponuntur relative*. Ergo.

Ad intelligentiam hujus rationis notatur quod, cum *nomen substantivum* ut homo, ut Deus, significet formam ut afferentem secum suum suppositum, ad ejus multiplicationem requiritur multiplicatio formae et suppositi; sic non possu-

mus dicere plures dii. E contrario *nomen adiectivum*, v. gr. album, divinum, cum non significet formam ut afferentem secum suum suppositum, sed ut alteri adjacentem, ad ejus multiplicationem non requiritur multiplicatio formae, sed tantum multiplicatio suppositi, sic dicimus non tres dii, sed tres divini. Atqui hoc nomen principium Spiritus Sancti est nomen substantivum, sicut spirator. Ergo est unum principium et *unus spirator*, sed sunt *duo spirantes* (adjective) ut dicitur ad 1^m. Ita secundum analogiam remotissimam quando ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, est quasi una postulatio et duo postulantes, unus inspirans et alter inspiratus. Cfr. I-II, q. 111, a. 2: quid sit gratia operans, prout distinguitur a gratia cooperante: sub gratia operante anima est mota non movens, quamvis vitaliter, libere et meritorie consentiat inspirationi speciali Spiritus Sancti. Tales sunt actus donorum; et tunc effectus tribuitur moventi, seu Deo inspiranti, ut ibidem notatur. Sic S. Paulus dicit «Spiritus ipse postulat pro nobis».

Dubium: Pro quo supponat spirator vel principium Spiritus Sancti?

Respondetur ad 4^m, 5^m, 6^m. Hoc nomen *spirator* supponit *pro duabus personis simul*, sicut cum dicitur: pater et mater est principium filii; principium adaequatum sumitur pro patre et matre simul; (sic intelligenda est propositio: homo generat hominem); principium inadaequatum sumitur pro patre tantum. Ita, proportionem servata, in quaestione praesenti. Haec sufficiunt quoad nomen Spiritus Sancti.

Qu. XXXVII. — De nomine Spiritus Sancti quod est amor.

Sunt duo articuli.

ART. I. — Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti.

St. qu.: Videtur quod non, quia tres personae amant, et amor proinde dicitur essentialiter. Insuper amor est nomen actionis, non personae subsistentis, et tribuitur Spiritui Sancto jam in se constituto ut ejus operatio.

Respondetur tamen *affirmative*. Amor, si sumitur *personaliter* (et non essentialiter nec notionaliter) est proprium nomen Spiritus Sancti.

1. *Probatur auctoritate* S. Gregorii Magni, in homil. Pentecostes, 30, in Evang. circa princ.: « Ipse Spiritus Sanctus est amor ». Ita S. Augustinus saepe utitur nomen Amoris ad designandum Spiritum Sanctum; hoc plene cohaeret cum theoria latinorum de Trinitate, juxta quam Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, et, ut terminus hujusce processiois quae est secundum amorem, *vocari potest amor*. Attamen non habemus fundamentum explicitum hujusce appellationis in Scriptura Sacra, dum e contra in ea Filius Dei dicitur explicite Verbum.

A S. Ambrosio Spiritus Sanctus vocatur *caritas Dei*. Et hoc exprimitur etiam in liturgia: « Fons vivus, ignis, *caritas* et spiritalis unctio ».

Inter Concilia invenitur aliquid de hac re in Conc. Tolet. XI anno 675. Denz. 277: « Spiritus Sanctus a Patre et Filio processisse monstratur, quia *caritas* sive *sanctitas* amborum esse agnoscitur ».

Apud Patres graecos tertia persona in divinis habet unum nomen proprium, scil. Spiritus Sanctus, sed habet diversas appellationes: *ἐνέργεια*, scil. *energeia*, seu *actio vitalis*, et *donum Dei*, nec non nomina symbolica: *fons vivus*, *chrisma*, *unguentum* seu *spiritalis unctio*. Sed graeci non ita clare distinguunt ut latini nomina propria ab appropriationibus. Cfr. de Regnon, *op. cit.*, t. IV, p. 352.

2. *Probatur ratione theologica*, in corp. art. sic: Amor sumitur *tripliciter* in Deo: *essentialiter*, *notionaliter* et *personaliter*. (Sed in his tribus acceptationibus est amor substantialis). *Essentialiter* autem importat tantum habitudinem amantis ad rem amatam, et convenit tribus personis, sicut intelligere.

Notionaliter vero amor significat *spirationem activam*, qua notificatur Spiritus Sanctus procedens a Patre et Filio spirantibus, ita in prima processione « *dicere* » prout distinguitur ab intelligere, est quid notionale, ut clarius infra dicetur q. 41.

Personaliter denique amor importat *habitudinem procedentis per modum amoris* ad suum principium et sic est nomen proprium Spiritus Sancti procedentis

ex mutuo amore Patris et Filii, ut quaedam « impressio rei amatae in affectu amantis » dicit S. Thomas. Hic amor notionalis Patris et Filii dicitur *unicus* si sumitur *substantive*, quia est unica spiratio, imo unus spirator; sed dicitur etiam *mutuus*, si sumitur *adjective*, quia sunt duo spirantes.

Sed ut jam dictum est, q. 36, a. 1, processio amoris est nobis minus nota quam processio per modum intellectus, et ideo non habemus nomina propria ad significanda ea quae ad eam pertinent. Sic dum terminus dictionis intellectualis habet nomen speciale, scil. verbum mentale, terminus immanens amoris est innominatus, propter tria: 1^o quia intellectus magis cognoscit id quod est in seipso quam quod est in voluntate; 2^o quia bonum, objectum amoris, non est formaliter in mente ut verum, scil. ut conformitas iudicii ad rem, sed est in rebus ipsis extra animam. Existit tamen in amante terminus quidam amoris, scil. « quaedam impressio rei amatae in affectu amantis » et simul « impulsus in rem amatam » sec. verba S. Augustini: « amor meus, pondus meum ». Sic Amor potest dici in divinis non solum essentialiter et notionaliter, sed etiam personaliter, quia dum deest nomen speciale ad significandum immanentem terminum amoris, utimur nomine communi amoris (*Contra Gentes*, lib. IV, c. 19 et Cajet. in I, q. 27, a. 3, n. 5 et 6);

3^a ratio quare actus voluntatis, scil. amor, est minus cognitus quam actus intellectus, provenit ex hoc quod nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu, seu determinatum; atqui actus voluntatis, ut amor, *tendens* ad bonum, quod est in rebus, conservat aliquid potentiale; et non cognoscimus amorem divinum summo modo determinatum nisi ex analogia nostri amoris in cuius tendentia remanet aliquid potentiale, nondum plene determinatum. *Ex hac difficultate cognoscendi* ea quae sunt amoris, sequitur *penuria vocabulorum* ad haec explicite exprimenda, et sic debemus ad nomina communia recurrere. Circa hoc notandum est quod propter praedictam penuriam vocabulorum, multi praedicatores loquuntur de Spiritu Sancto ac si esset amor activus mutuus Patris et Filii; sed hic amor est *spiratio activa*, et si Spiritus Sanctus identificaretur cum illo non essent nisi duae personae in Deo. Revera Spiritus Sanctus non est spiratio activa quae est in Patre et in Filio, sed est terminus ejus et terminus oppositus duabus primis personis per oppositam relationem processiois seu spirationis quasi passivae.

Unde insistendum est in hoc termino amoris notionalis.

De natura intima termini processiois amoris. Circa terminum immanentem et innominatum amoris notandum est id quod dicit S. Thomas in IV C. *Gentes*, c. 19: « amatum est in amante, non secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, sed ut *inclinans* et quodammodo *impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam* ».

Hic terminus immanens innominatus vocari potest ex analogia cum verbo intellectus, quasi verbum amoris; dummodo notetur quod est quasi verbum inversum, id est *productum non tam ab amante*, sicut verbum intellectuale ab intelligente, *sed potius ab amato alliciente amantem ad seipsum*, quia dum verum intelligente, *sed potius ab amato alliciente amantem ad seipsum*, quia dum verum formaliter est in mente, (ut conformitas iudicii cum re), bonum est in rebus (ut perfectio rei amabilis) et attrahit ad se diligentem. Dicit Cajetanus I, q. 27, a. 3, n. VI: « *Amatum* non aliter fit (et est) *in amante*, nisi secundum affectionem

amantis in amatum... Sic amans trahitur, transformatur, impellitur in amatum objective, et sic amans est in amato... *Amari* enim non est *trahi*, sed *trahere amantem*... Ergo esse in voluntate ut amatum est esse in voluntate ut trahens ipsam, vel alliciens ipsam ad se. Hoc est id quod saepe dicit S. Thomas, scil. cognitio trahit objectum, v. g. Deum, *ad nos*, amor trahit nos *ad bonum* quod est in rebus. Sic in via «melior est amor Dei quam Dei cognitio». Cfr. I, q. 82, a. 3. — Hic terminus ipsius actus amoris quidem difficile exprimitur, attamen aliquantulum exprimitur in variis linguis, sub metaphora vulneris, v. g. in Cantico Canticorum IV, 9: «Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa», et mystici, v. g. S. Theresia, S. Joannes a Cruce, saepe loquuntur de hoc sancto *vulnere amoris* quo Deus intrat in cor nostrum ut inclinans et impellens nos ad seipsum. Hoc autem sanctum vulnus amoris divini sanat perfecte vulnera peccati. Unde pulcherrima oratio Beati Nicolai von Flue: «O mein Herr und mein Gott, nimm mich mir, und gib mich ganz zu eigen Dir» - «O Domine Deus meus, arripe me mihi et da me tibi ut totus sim tuus».

S. Paulus loquitur etiam de hoc dum dicit ad Philipp. III, 12: «Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam in quo et *comprehensus sum a Christo Jesu*»: «poichè io pure fui preso da Cristo Gesù». Haec ultima verba significant non solum quod Christus perfecte cognoscit Paulum, sed etiam quod accepit eum die conversionis (Act. IX, 3) ut suum apostolum et ministrum dilectum, et quod semper *trahit eum ad se*. Sic enim Christus amatus est in Paulo amante ut trahens ipsum.

Unde: quamvis terminus immanens amoris sit innominatus, quodammodo exprimitur in variis linguis saltem metaphorice, praesertim per metaphoram vulneris amoris. Haec autem metaphora explicatur a S. Thoma I-II, q. 28, a. 5, ubi summam dicit: amor languere facit, id est tristari de absentia amantis, vulnerat et trahit quandoque violenter diligentem extra se, sic extasim et raptum producit, cfr. ibid., a. 3 et III Sent., d. 27, q. 1, a. 1 ad 4^m. Cfr. in liturgia officium de vulnere cordis S. Theresiae. Unde S. Thomas in suo intellectualismo non ignorabat psychologiam amoris, quamvis de ea sit penuria vocabulorum; ideo voluntarie utitur in hoc terminis communibus, ac supplet quandoque per metaphoram.

Solvuntur difficultates.

In nostro articulo 1^o ad 2^m dicitur quod amor in divinis potest esse persona prout est subsistens et simul incommunicabilis ut terminus secundae processiois.

Ad 3^m solvitur haec obiectio: amor est nexus amantium; sed nexus est medium inter ea quae connectit, non autem est terminus seu aliquid ab eis procedens.

Respondetur: Spiritus Sanctus est simul nexus et terminus, prout est terminus mutui amoris Patris et Filii. Hic amor mutuus spirans est amor notionalis, et Spiritus Sanctus est amor personalis. Dicitur terminus amoris mutui prout procedit ex duobus spirantibus, sed eorum amor est unicus prout est unica spiratio.

Ad 4^m dicitur quod ipse Spiritus Sanctus amat amore essentiali sicut Pater et Filius. Notandum est in fine responsionis ad 2^m quomodo S. Thomas conservat proprietatem terminorum dicens: «in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam» cfr. I, q. 85, a. 2. Id quod proprie intelligitur est res intellecta

in verbo, scil. id quod primo intelligitur in intellectione directa non est verbum mentale entis extramentalis, sed est natura entis extramentalis, expressa in verbo mentali. Cognoscimus ens extramentale in verbo, sed non in verbo prius viso *ut quod*; e contra cognoscimus hominem in speculo prius viso, in pictura prius visa *ut quod*, et Deus cognoscit omnes creaturas in seipso prius viso (cfr. I, q. 56, a. 3) *ut quod*, nam id quod primo videtur ab intellectu divino est ipsa essentia divina, non vero creaturae possibiles aut actuales.

ART. II. — *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.*

St. qu.: S. Augustinus ita loquitur in lib. VI *de Trinit.*, c. 5, citato in art. «sed contra», sed difficultas est praesertim quia Pater et Filius non possunt sic se diligere *Spiritu Sancto* amore *essentiali*, nec amore *notionali*, sicut non dicitur quod Pater intelligit Filio, nec Pater generat Filio. Atqui Pater et Filius non habent alium amorem nisi essentialem et notionalem.

Respondetur tamen *affirmative*, scil.: *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto* amore notionali, *sicut dicitur arbor florere floribus*.

1^o *Probatur auctoritate* S. Augustini citati in arg. sed. c. Textus S. Augustini hic citatus diversimode explicatus est a scholasticis ante S. Thomam ut refertur initio corporis art.

2^o *Probatur ratione theologica*, distinguendo inter amorem essentialem et amorem notionalem. Etenim si *diligere* sumitur *essentialiter*, Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed sua essentia, quia Spiritus Sanctus non est amor essentialis, sed personalis. Et amore essentiali tres personae sese diligunt uno et eodem actu voluntatis divinae et hic actus amoris essentialis identificatur cum divina essentia. Si vero *diligere* sumitur *notionaliter*, scil. ut notificans tertiam personam, tunc diligere nihil aliud est quam *spirare* amorem personalem, sicut *dicere* est producere verbum, et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florere floribus, et Pater diligere Verbo se et creaturas, ita Pater et Filius dicuntur se et nos diligere Spiritu Sancto, seu amore procedente. Ut jam dictum est, hic amor notionalis dicitur *mutuus*, quamvis sit unica spiratio activa et unus spirator, quia sunt duo spirantes.

Haec explicatio S. Thomae melior est quam illae quae propositae sunt a scholasticis praecedentibus, qui hunc ablativum *diligere Spiritu Sancto* intellexerunt aut *de signo* amoris mutui, sed sic minueretur sensus hujus expressionis, aut *de causa formali*, ac si Spiritus Sanctus esset eorum amor mutuus, sed sic identificaretur cum spiratione activa et non esset tertia persona, aut *de effectu formali*, et hoc magis accedebat ad veritatem.

Unde dicendum est: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, amore notionali, prout Spiritus Sanctus est terminus hujusce amoris. Confirmatur ex analogia remotissima: dicitur quod parentes sese diligunt filio suo, prout filius eorum est terminus eorum amoris, sicut dicitur quod arbor floret floribus. Legenda est tertia paragr. corp. art.

Ad 2^m. «Quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione et ab effectu».

Ad 3^m. « Pater non solum Filium, sed etiam *se et nos diligit Spiritu Sancto*, sicut *diligit se et omnem creaturam Verbo* quod genuit ». Ratio est « quia Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam ». Unde Spiritus Sanctus procedit non solum ex amore mutuo Patris et Filii, sed etiam ex amore bonitatis primae, quam Pater diligit in se et in Filio et quam Filius diligit in se et in Patre; sic solvuntur plures difficultates quae fuerunt recenter de hac re propositae.

Dubium: Ex quarum rerum amore procedit Spiritus Sanctus?

Resp.: Procedit *per se* ex amore omnium quae sunt formaliter in Deo, et *per accidens ac concomitanter* ex amore creaturarum. Ratio est quia Spiritus Sanctus procedit ex amore perfectissimo, quo *necessario* diligitur quicquid est in Deo, et quo *libere* diliguntur a Deo creaturae. Sed Spiritus Sanctus non procedit ex amore creaturarum possibilium, quia Deus non dicitur amare creaturas posibles, quia eis non vult bonum existentiae.

Sic sufficienter explicatur quare Spiritus Sanctus dicitur proprie Amor, scil. Amor personalis.

Coroll.: Non convenit expressio quorundam « Amor incarnatus », sed « Verbum incarnatum », quia posset intelligi: incarnatio Spiritus Sancti.

Per modum complementi notandum est quam mirabiliter exprimitur metaphorice haec doctrina in liturgia, praesertim in hymno *Veni Creator*.

Qui diceris Paraclitus,	Accende lumen sensibus,
Altissimi donum Dei,	Infunde amorem cordibus,
Fons vivus, ignis, caritas	Infirma nostri corporis
Et spiritalis unctio.	Virtute firmans perpeti.

Quia ea quae ad amorem pertinent saepe remanent innominata, ut dixit S. Thomas, liturgia recurrit ad metaphoras varias, imo quasi ad invicem oppositas: fons vivus aquae vivae, et ignis: fons vivus refrigescit, tollit ardorem aestus, ignis e contrario calefacit, sed ea quae sunt divisim in his rebus inferioribus, sunt unita in amore spirituali.

Item in sequentia: *Veni, sancte Spiritus, et emitte caelitus lucis tuae radium*, accumulatur pulcherrimae metaphorae per modum antithesis, v. g. aqua viva et ignis ardens:

In labore requies,	Lava quod est sordidum,	Fove quod est frigidum,
In aestu temperies,	Riga quod est aridum.	Rege quod est devium.
In fletu solatium.		

Item in septem orationibus ad Spiritum Sanctum: « Ure igne Sancti Spiritus renes nostros et cor nostrum, Domine: ut tibi casto corpore serviamus et mundo corde placeamus ».

Commendanda est *Consecratio Spiritui Sancto*, sicut fit *Consecratio Sacratissimo Cordi Jesu et Consecratio B. M. Virginis*.

Qu. XXXVIII. — De nomine Spiritus Sancti quod est donum.

Praenotamen. Haec quaestio est fundamentum alterius quaestionis de missionibus q. 43, et simul est fundamentum quaestionum de gratia. Ad intelligentiam horum articulorum aliquid prius dicendum est de quadam differentia inter Patres graecos et latinos quae notatur a P. de Regnon, *op. cit.*, t. IV, p. 470.

Pro latinis, ordo naturalis seu creationis dependet efficienter et finaliter a Deo uno, auctore naturae, et ordo supernaturalis seu gratiae dependet efficienter et finaliter a Deo trino, auctore gratiae. Pro graecis, ordo naturalis producit quidem a Deo ad extra per viam causalitatis efficientis, et imperii, quo Deus, dicendo « fiat », produxit omnes res creatas ex nihilo; sic mundus est opus voluntatis divinae; *ordo vero supernaturalis pro graecis*, est potius *opus habitationis divinarum personarum in iustis*, quam effectus causalitatis efficientis ad extra. Est quasi prolongatio ad extra divinarum processionum, quae ab actione creatrice distinguuntur sicut *vivere ab imperare*; vivere est actus essentialiter immanens, imperare dicitur per respectum ad extra. Sic saepe Patres graeci explicant verba S. Petri: « Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini *divinae consortes naturae* ». II Petri, I, 4. Ut vita intima Dei usque ad nos veniat, oportet quod ipsae personae divinae, sine quibus non est haec vita Dei intima, ad nos veniant in earum realitate substantiali: Id est non sufficit quod Pater *habeat simplicem voluntatem adoptandi*, sed debet operari quasi per modum naturae, sec. suam vitam intimam, mittendo ad nos Filium et Spiritum Sanctum. Sic pro PP. graecis, *ordo gratiae* videtur esse potius *ordo habitationis substantialis*, quam effectus causalitatis divinae; unde multum insistent in hoc quod datur nobis non solum gratia, quae est effectus creatus, sed Spiritus Sanctus, qui est donum per excellentiam. Sic pro Origene, in Joannem, II, 6, pro Patribus alexandrinis, Spiritus Sanctus est velut *fons substantialis omnium gratiarum*. Item pro Didymo, *De Spiritu Sancto*, c. 11, c. 22, Spiritus Sanctus est pro eo velut sigillum impressum in anima et gratia sanctificans est ejus impressio passive recepta; sigillum vero manere debet in anima. Ita pro S. Athanasio, *Ad Serapionem*, III, 3.

Item S. Basilius, S. Gregorius Nazianzenus sanctificationem nostram vocant deificationem, et haec deificatio apparet velut prolongatio ad extra vitae Dei intimae per missiones divinas.

Sic pro Patribus graecis Spiritus S. est donum increatum, et simul ἐνέργεια, metaphorice expressa sub symbolo fontis aquae vivae, et hoc donum increatum prius est, ex parte Dei donantis, quam donum creatum gratiae. Sic intelligunt verba S. Pauli ad Rom. V, 5: « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per

Spiritum Sanctum qui datus est nobis». Cfr. de Regnon, *op. cit.*, t. IV, p. 485, 555.

S. Thomas non videtur recedere ab ista positione Patrum graecorum, sed insistit in hoc (q. 43, a. 3) quod gratia habitualis est dispositio praevia, ex parte subjecti, scil. hominis, ad habitationem Spiritus Sancti; hoc non excludit quod ex parte causae efficientis seu Dei dantis, Spiritus Sanctus prius detur quam gratia. — Causae enim ad invicem sunt causae, sic dispositio ultima ad perfectionem eam antecedit in ordine causae materialis, et eam sequitur ut proprietas ejus in ordine causae formalis. Sed in theoria graecorum, quamvis tota Trinitas habitet in justis, Spiritus Sanctus videtur habere in eis praesentiam specialem plus quam per appropriationem, de qua loquuntur latini. Aliis verbis theoria graeca Trinitatis prius considerans tres personas quam naturam divinam, facilius explicat quid est speciale in missione Spiritus Sancti, quae ut *missio* est quid plus quam simplex appropriatio.

Pro graecis, Pater ad sanctificandos homines vel angelos, ad eos *mittit donum increatum*, scil. Spiritum Sanctum, qui personaliter habitat in justis et qui per circuminsessionem quasi ad se trahit Filium pariter invisibiliter missum, et etiam Patrem, qui non mittitur, sed venit. *Sic Spiritus Sanctus habitat in nobis formaliter vi personae, ut donum increatum*. Non tamen est unio hypostatica animae justae cum Spiritu Sancto, quia homo retinet suam propriam personalitatem, et unio ejus cum Spiritu Sancto est solum accidentalis, non substantialis.

Pro latinis autem Spiritus Sanctus habitat potius in nobis *vi naturae divinae*; quia latini prius considerant naturam divinam quam tres personas, et in justis prius participationem divinae naturae, quae est gratia creata, quam donum increatum, ad quod gratia disponit. Sunt duo aspectus igitur ejusdem mysterii; et providentia divina disposuit quod ambo considerarentur, ut melius cognosceretur hoc mysterium, de quo non possumus adaequatam expressionem habere.

Ex his satis constat Patres graecos clare admisisse absolutam distinctionem inter ordinem naturae et ordinem gratiae, imo dicunt quod *sine dono increato non efficiuntur divinae consortes naturae*; id est pro eis gratia habitualis infundi non potest nisi a personis divinis in justo habitantibus, speciatim a Spiritu Sancto qui est donum increatum, fons vivus omnium gratiarum (cfr. S. Gregorium Nazian., Oratio 34, n. 12).

Saltem haec est interpretatio doctrinae plurium Patrum graecorum a pluribus hodiernis auctoribus proposita, quamvis genuina doctrina horum Patrum in aliis textibus sit vicinior doctrinae S. Augustini et latinorum.

His positis, videamus an S. Thomas conservet istam doctrinam graecorum et conciliet eam cum ideis latinorum circa duas processiones per modum intellectus et amoris. In hac quaestione sunt duo articuli: 1º Utrum donum possit esse nomen personale; 2º Utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti. Sic procedit S. Thomas quia etiam Filius Dei nobis datus est, sed ostendendum est quod proprie Spiritus Sanctus est *donum*.

ART. I. — Utrum donum sit nomen personale.

St. qu.: Videtur quod non, quia ipsa essentia divina est donum quod Pater dat Filio; insuper donum videtur esse quid inferius donatori, denique donum importat respectum ad creaturas, et dicitur de Deo, ex tempore, dum nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno.

Responsio tamen est: *Divinae personae competit dari et esse donum.*

1º *Probat auctoritate:* tota ista doctrina provenit ex aliquo verbo Domini explicato per S. Joannem et S. Paulum. Jesus enim dixit ad Samaritanam, apud Joan. IV, 10, 14: «*Si scires donum Dei... tu forsitan petisses... et dedisset tibi aquam vivam...*»; aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo *fons aquae salientis in vitam aeternam*. Aqua viva saliens in vitam aeternam est gratia, semen gloriae; sed *fons aquae vivae* seu *fons gratiae* est quid altius quam gratia. Hic autem textus explicatur per alia verba Domini quae referuntur apud Joannem VII, 37-39: «*Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem* (addit Evangelista) *dixit de Spiritu*, quem accepturi erant credentes in eum; nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus». Cfr. S. Thomam, in Joannem, IV, 10 sqq. et VII, 37 sqq. Pertinet ad gloriam Christi dare supremum ejus donum, scil. donum increatum, Spiritum Sanctum.

Eadem doctrina exprimitur apud S. Paulum ad Rom. V, 5: «*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*».

Sub luce horum textuum Novi Testamenti illustrantur plures loci Veteris Testamenti, qui notantur a Patribus graecis, praesertim a Didymo (cfr. de Regnon, *op. cit.*, IV, 397). Apud Jeremiam II, 13: «*Me dereliquerunt fontem aquae vivae et foderunt sibi cisternas dissipatas quae continere non valent aquas*».

Quam vera sunt haec verba de his qui relinquunt ea omnia quae ad contemplationem Dei disponent, et remanent in eruditione mere humana, de rebus minimis occupati; corticem rodunt et medullam non attingunt, ut notavit Leo XIII in Enc. «*Providentissimus*» de studio Sacrae Scripturae.

Item apud Isaiam XLIV, 3: «*Effundam aquas super sitientem, et fluenta super aridam: effundam Spiritum meum super semen tuum (Israel) et benedictionem meam super stirpem ejus*». Item Isaias XI, 2: «*Et requiescet super eum (Messiam) Spiritus Domini*». Item Isaias LVIII, 11: «*Et requiem tibi dabit Dominus semper et implebit splendoribus animam tuam, et ossa tua liberabit, et eris quasi hortus irriguus, et sicut fons aquarum, cujus non deficient aquae*». Item Joel II, 28-29: «*Effundam Spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae... et super servos meos et ancillas, in diebus illis, effundam Spiritum meum*».

Haec autem Joelis verba citantur a S. Petro die Pentecostes Act. Ap. II, 15-17 ad explicandum factum extraordinarium hujusce diei. Dixit ad Judaeos: «*Non sicut vos aestimatis, hi ebrii sunt, cum sit hora tertia; sed hoc est quod dictum est per prophetam Joel: Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus): effundam de Spiritu meo... et prophetabunt*».

Pluries pariter in Psalmis est sermo de fonte vitae, v. g. Ps. XXXV, 10: « Quoniam apud te, Domine, est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen », Pss. CXLVII, 18 et XLV, 5: « Flabit Spiritus ejus et fluent aquae quae laetificant civitatem Dei magnam ».

Sic in speculo sensibilibus per metaphoram fontis aquae vivae mirabiliter exprimitur Spiritus Sanctus, fons omnium gratiarum.

Addendi sunt denique textus Novi Testamenti in quibus promittitur Spiritus Sanctus, vel commemoratur mysterium Pentecostes, v. g. Joann. XIV, 16: « Alium Paraclitum dabit vobis »; Joann. XX, 22: « Accipite Spiritum Sanctum »; Act. Apost. II, 38; Luc. XI, 13.

His omnibus suppositis facile intelligitur responsio nostri articuli primi, scilicet: *Divinae personae competit dari et esse donum.*

In corpore articuli, hoc theologicè explicatur; ut patet est syllogismus explicativus, non objective illativus, non enim pervenit ad novam veritatem distinctam a veritate locis citatis revelatam. Haec explicatio theologica ad hoc reducit: Est analysis conceptualis notionis doni. In nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc, quod donetur, scilicet *habitus ad dantem et ad eum cui datur*, ut vere possit accipiens hoc donum habere et eo frui. Atqui quaedam persona divina *dari* potest ab alia, prout ab ea procedit, et *haberi* potest a creatura rationali, si desuper ei detur, ita ut haec creatura possit hac persona divina *frui*. Ergo donum potest esse nomen personale, seu divinae personae competit dari et esse donum.

Legendus est articulus, cfr. infra q. 43, a. 2, ubi videbimus hanc praesentiam Spiritus Sancti in justis esse *realem* et non solum intentionalem seu repraesentativam et affectivam, ut est praesentia humanitatis Christi et B. M. Virginis quae physice distantes remanent.

Ad 1^m. « Spiritus Sanctus dat seipsum, in quantum est suiipsius, ut potens se frui, sicut homo liber dicitur esse suiipsius... Sed in quantum *donum* dicitur esse *dantis* (per originem), sic distinguitur a dante personaliter et est *nomen personale* ».

Notandum est: sicut Spiritus Sanctus seipsum dat, Christus in communione eucharistica seipsum dat; praesertim Apostolis suis sic seipsum dedit suis propriis manibus. Dare autem seipsum est quid multo excellentius quam dare aliquid sibi externum; est magnum amoris signum. Ita in divinis Pater seipsum dat Filio suo et Spiritui Sancto, communicando aliquid sui, scil. naturam divinam, ut dicitur ad 2^m.

Ad 3^m. « Donum secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum (si agitur de re inferiori) vel fruitionem (si agitur de persona divina) ». Hoc autem est fundamentum unionis fruitivae quae est proprie mystica, et in qua anima iusti, jam purificata, quasi experimentaliter cognoscit personas divinas in se realiter praesentes, et eis fruitur imperfecte in via antequam perfecte in patria. Ex hac doctrina sequitur quod contemplatio infusa, quae procedit ex fide viva donis intellectus et sapientiae illustrata, et unio mystica quae ex ea resultat, *non sunt quid extraordinarium* ut gratiae gratis datae prophetiae aut doni linguarum, sed sunt simul quid *eminens et normale* in perfectis, ut quaedam normalis inchoatio vitae

aeternae, ut ait S. Thomas loquendo de beatitudinibus evangelicis, quae sunt, ut ait, actus donorum, vel virtutum ut perficiuntur a donis, cfr. I-II, q. 69, a. 2 et in Matthaeum V, 3, circa « Beati pauperes etc. ».

Ad 4^m. « Ab aeterno divina persona dicitur *donum*, licet ex tempore detur » nam habet aptitudinem ut possit dari. Et non importat realem relationem ad creaturam, sed relationem rationis.

ART. II. — Utrum donum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

St. qu.: Videtur quod non, nam etiam dicitur de Filio: « datus est nobis » apud Isaiam IX, 6, et: « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret ». Nec hoc nomen donum videtur significare aliquam proprietatem Spiritus Sancti, nam dicitur per respectum ad creaturas quae possent non esse, et quae non sunt ab aeterno.

Responsio tamen est: *Donum secundum quod personaliter sumitur in divinis est proprium nomen Spiritus Sancti.*

1^o Probatur auctoritate S. Augustini in l. IV de Trin., c. 20: « Sicut *natum* esse est Filium a Patre esse; ita Spiritum Sanctum *donum Dei* esse est a Patre et Filio procedere ».

2^o Explicatur theologicè: est explicatio pulcherrima desumpta ex hoc quod Spiritus Sanctus est amor personalis, ut supra dictum est. In hoc S. Thomas conciliat theoriam latinorum cum theoria graecorum; pro latinis Spiritus Sanctus est amor personalis, pro graecis est donum Dei increatum.

Ad hoc reducit haec ratio: Cum *donum* importet *gratuitam donationem* cujus ratio est *amor*, primum quod *damus alicui* est *amor* quo volumus ei bonum. Sic amor est primum donum et radix aliorum. Atqui Spiritus Sanctus procedit ut amor personalis. Ergo procedit in ratione primi doni, consequenter *donum* est nomen ei proprium. Id est ei convenit magis proprie quam Filio.

Si quidem donum sumitur *essentialiter*, convenit tribus personis divinis, quae se nobis gratuito communicare et dare possunt. Si vero donum sumitur *notionaliter*, secundum originem passivam a donante, sic convenit etiam Filio, sed minus proprie quam Spiritui Sancto qui solus procedit ut *amor personalis*.

Legendus est articulus.

Sic rursus confirmatur theoria latinorum de Trinitate juxta quam Filius procedit per modum verbi intellectualis et Spiritus Sanctus ut amor. Haec doctrina mirabiliter concordat cum revelatione et fundatur: 1^o in hoc quod Filius Dei dicitur Verbum in Prologo Joannis, 2^o in hoc quod Spiritus Sanctus in Scriptura vocatur Dei donum et quidem increatum; primum autem donum est amor, qui est radix omnis gratuita donationis. Sic S. Thomas servat id quod dicebant Patres graeci de Spiritu Sancto, dono increato, et de ejus habitatione in anima justorum, cfr. infra q. 43. Theoria graecorum est magis concreta, loquitur de Deo Patre ut creatore, de Filio ut salvatore, de Spiritu Sancto ut sanctificatore. Theoria latinorum est magis abstracta, magis abstracte considerat

naturam divinam communem tribus personis et participationem divinae naturae, scil. gratiam creatam habitualement sine qua non habetur habitatio Spiritus Sancti. Necessaria fuit consideratio magis abstracta naturae divinae ad cognoscendum *quid commune est* tribus personis. Sic magis ac magis apparuit quod omnis operatio divina ad extra, ut creatio, sanctificatio, communis est tribus personis, quia procedit ab omnipotenti voluntate divina, quae ut attributum naturae divinae convenit tribus personis. Sic Pater non potest dici proprie creator ita ut solus creasset, nec Spiritus Sanctus proprie sanctificator ita ut solus sanctificaret, sed sic dicuntur per appropriationem. Ita latini de necessitate debuerunt perficere conceptionem graecorum.

Illi qui psychologice et theologice scribunt de amore, praesertim de amore puro et gratuito, debent in hoc insistere quod amor erga alterum est donum per excellentiam, ex quo omnia alia dona fluunt. Sic bene explicatur in theoria latinorum quare Patres graeci saepe dicant: Spiritus Sanctus est fons aquae vivae, fons omnium gratiarum, quia est amor seu primum donum per excellentiam. Haec sunt legitimum commentarium verborum Domini ad Samaritanam: « Si scires donum Dei » et eorum: « Si quis sitit, veniat ad me et bibat... flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem, inquit Evangelista, dixit de Spiritu, quem accepturi erant » (Joan. VII, 37-39).

Corollarium: *Omnes christiani tendere debent ad unionem intimam cum Spiritu Sancto, quod est donum per excellentiam, radix aliorum.* Id quod in spiritualitate deducitur immediate ex praesenti doctrina valet pro omnibus justis, praesertim pro omnibus animabus interioribus, non solum pro his qui ducuntur per vias extraordinarias seu per gratias gratis datas non omnibus perfectis concessas. Proinde si quis postularet, circa praedicta verba Domini: « Si scires donum Dei... », utrum haec verba pertineant ad vitam asceticam an ad vitam mysticam, haec quaestio satis ridicula videretur, et pedantismum, ut ita dicam, saperet. Revera agitur de vita spirituali profunda et alta, saliente in vitam aeternam, cujus vita mystica est velut normalis dispositio praevia in perfectis.

Quaenam sunt *alia nomina Spiritui Sancto propria vel appropriata?* (cfr. S. Thomam IV C. Gentes, c. 22, est pulcherrimum caput circa effectus quae tribuuntur Spiritui Sancto). Spiritus Sanctus solet appellari *nexus* seu vinculum SS. Trinitatis, *gaudium* seu complacentia Patris et Filii, nam producit per amorem quo Pater sibi complacet in Filio; *Paracletus* seu *Consolator animae*; *Spiritualis Unctio*, quia omnia vulnera animae nostrae sanat; *Virtus altissimi*, quia amoris virtus maxima est; *Dei digitus*, quia (ut infra dicitur q. 43, a. 7) Filius missus est tanquam sanctificationis auctor, et Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Qu. XXXIX. — De personis in comparatione ad essentiam.

Terminavimus secundam partem tractatus, quae est de personis divinis in speciali, nunc incipienda est tertia pars quae est de personis comparative: 1^o ad essentiam, 2^o ad proprietates, 3^o ad actus notionales, scil. generationis activae et spirationis activae, 4^o comparative ad invicem.

Primo aspectu quibusdam videtur S. Thomas rursus incipere id quod jam dixerat in prima parte hujusce tractatus, agendo de personis absolute in communi, postquam de duabus processioneibus et de relationibus in eis fundatis. Revera S. Thomas non rursus incipit tractatum de Trinitate; sed ea quae prius consideraverat quasi *analytice*, primo in communi, secundo in speciali, nunc considerat *synthetice*, scil. comparando ad invicem ea omnia quae prius sub lumine revelationis theologice determinata sunt. Et sic tractatus iste est quasi *circulus* seu circumferentia, quae incepit a processioneibus, pervenit ad personas, et redit ad terminum a quo, scil. ad processiones divinas, secundum *contemplationem* quam vocaverunt *circularem*, quaeque videtur idem semper considerare, sed quae profundius suum objectum penetrat, sicut dum aquila in summo aeris pluries describit eundem circulum, considerando supra se solem et sub luce solis magnam terrae regionem. Nunc igitur venimus ad culmen tractatus. Cfr. II-II, q. 180, a. 6 de contemplatione circulari. « Motus circularis est secundum quem aliquid movetur circa idem centrum... Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat, in quantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum, sicut motus circularis carens principio et fine uniformiter est circa idem centrum ».

Necessitas hujusce partis syntheticae praesertim apparet ex his quae in ea dicuntur *de theoria appropriationis* (quae non potest exponi nisi post determinationem eorum quae sunt cuilibet personae propria) et ex his quae dicuntur *de actibus notionalibus*, scil. de generatione activa et de spiratione activa (quae praesupponunt personas ex quibus procedunt hi actus).

Divisio quaestionis 39^{ae}.

In q. 39, agendo *de personis ad essentiam comparatis*, S. Thomas in duobus primis articulis rursus considerat distinctionem personarum, sed non eodem modo ac in q. 28 quae erat de relationibus; ibi enim procedebat analytice, et nondum pervenerat ad notionem personae, de qua loquitur in q. 29.

Nunc autem rem synthetice considerat, incipiendo a notione personae jam determinatae. In articulis sequentibus ab articulo 3, S. Thomas determinat

exactum *modum loquendi* ad vitandum errorem de Trinitate, circa nomina essentialia sive concreta sive abstracta, circa adjectivum notionale, verba notionalia, ut generare, spirare. Et ibidem exponitur difficilis *theoria appropriationis* ad quam recurrunt potius latini quam graeci, ad melius manifestandam distinctionem personarum. Graeci non ita indigent hac theoria, quia incipiunt tractatum per considerationem non unitatis naturae, sed trinitatis personarum, quae igitur manifeste pro illis distinctae sunt ab initio considerationis.

ART. I. — Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

St. qu.: In titulo *idem* significat identitatem realem. — Videtur quod non, quia sunt tres personae et una sola essentia. Proinde personae distinctae sunt, et essentia non est distincta. Denique persona subicitur essentiae prout persona est primum subjectum attributionis et nihil subicitur sibi ipsi.

Responsio tamen est affirmativa: *scil. personae non realiter distinguuntur ab essentia.*

Haec doctrina est de fide definita in IV Conc. Later. (Denz. 432): « In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res videlicet substantia, essentia, seu natura divina ». De his jam locuti sumus supra, q. 28, ubi etiam de Concil. Rhemensi (1148) contra Gilbertum Porretanum. Ibidem exposuimus theoriā Scoti, qui ponit inter personas divinas et essentiam distinctionem formalem actualem a parte rei.

S. Thomas in arg. sed c. citat auctoritatem S. Augustini, *de Trin.*, VII, 6: « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris ». Circa hanc terminologiam « non aliud » notandum est quod haec verba significant *non quid realiter distinctum*. Historice hoc non est minoris momenti quoad doctrinam S. Thomae de distinctione reali inter essentiam creatam et esse, nam quamvis S. Thomas raro dicat expresse: est inter eas distinctio realis, quod tamen etiam affirmat, dicit saepe v. g. *C. Gentes*, II, c. 52, 1^o in fine: « oportet in omni substantia, quae est praeter Ipsum Esse subsistens, esse aliud ipsam substantiam, et aliud ejus esse ». Aliis verbis, Petrus ante considerationem mentis nostrae *non est suum esse; ejus esse*, quod in eo est attributum contingens, *est aliud* quam ejus essentia. — Quaeritur autem nunc an persona sit *aliud* quam essentia divina. S. Aug. respondet negative.

In corpore art. S. Thomas dat rationem theologicam quae synthetice coadunat analysim conceptualem jam in q. 28, art. 2 et q. 29, art. 4 expositam. Haec ratio ad hoc reducit: Dum relationes in creatis accidentaliter insunt, in Deo sunt ipsa essentia, nam eorum « *esse in* » est substantiale. Atqui persona divina, v. g. Patris, significat relationem subsistentem (cfr. q. 29, a. 4). Ergo personae divinae non realiter distinguuntur ab essentia, quamvis sint realiter distinctae inter se, propter oppositionem relationis. Ita symbolice in triangulo tres anguli realiter inter se distinguuntur, non vero ab eorum communi superficie.

Ad 1^m. Non sequitur contradictio, quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem sec. suum *esse in*, sed solum sec. *esse ad*, ratione oppositionis relativae.

Ad 2^m. Attamen personae divinae *ratione* distinguuntur ab essentia sicut attributa divina ab invicem et hoc sufficit ut aliquid possit affirmari de essentia et negari de persona; v. g. essentia communicabilis est, non vero paternitas, sicut misericordia est principium veniae non vero justitia.

Ad 3^m. Si vero dicitur: nihil subicitur sibi ipsi, respondetur: personae divinae analogice considerantur ut subjectum essentiae, absque tamen distinctione reali, dum in rebus sensibilibus est haec distinctio inter materiam, ex qua sumitur individuatio subjecti, et formam quae huic subjecto tribuitur, pariter in creatis est distinctio realis inter substantiam et accidentia.

Scotus objectiones instituit contra praesentem articulum, sed eas consideravimus supra q. 28, a. 2, cum responsionibus Cajetani. Sufficit nunc in memoriam revocare quod *distinctio formalis actualis* a parte rei, a Scoto proposita, est medium impossibile, inter distinctionem realem et distinctionem rationis. Nam distinctio *aut antecedit* considerationem mentis nostrae et sic realis est, quamvis forte minima, *aut non antecedit* considerationem mentis nostrae, sed eam sequitur, sic non realis est, sed rationis, quamvis saepe sit in re fundata, et propterea tunc dicitur virtualis, et in casu praesenti dicitur virtualis minor per modum impliciti et expliciti, *scil. essentia Dei ut a nobis cognita actu implicite* continet personas; et Deitas ut est in se et ut clare videtur a beatis, *actu explicite* continet personas. Non enim datur medium inter distinctionem quae antecedit et distinctionem quae non antecedit considerationem mentis. Theoria Scoti de distinctione formali actuali a parte rei peccat contra leges divisionis. Divisio, ut ostendit Aristoteles, sequitur definitionem totius dividendi, et ut sit *per se* et *adaequata*, fieri debet per duo membra ad invicem *opposita per se et non*, non vero immediate per tria membra. Ita in arbore porphyriana dividitur substantia per se, adaequate et progressive per membra contradictorie ad invicem opposita: substantia corporalis et incorporealis; corporalis vivens et non vivens; vivens sensitiva et non sensitiva; sensitiva ac simul rationalis et non rationalis. Pariter dividenda est distinctio: realis seu antecedens considerationem nostram, et non realis seu non antecedens considerationem nostram; inter utramque non datur nec concipi potest medium, quia aliquid aut est aut non est ante considerationem mentis nostrae.

Unde ipsa distinctio quae est carentia identitatis, dividi debet immediate, non per tria membra, *scil. distinctio rationis, distinctio formalis actualis a parte rei, distinctio realis*, sed per duo membra contradictorie ad invicem sic opposita (cfr. Billuart, *De Deo uno*, d. II, a. 3).

1^o *Distinctio realis.*

2^o *Distinctio rationis fundata in re, seu virtualis, aut non fundata in re.*

Distinctio virtualis major per modum excludentis et exclusi, v. g. inter genus et differentiam.

Distinctio virtualis minor, per modum impliciti et expliciti, v. g. inter attributa divina.

Est aliquid simile pro divisione scientiae divinae (1).

(1) Hoc exposuimus in nostro tractatu *De Deo uno*, p. 361; *scil. scientia divina recte dividitur prout est aut ante quodlibet decretum liberum voluntatis divinae aut non ante decretum sive absolutum, sive conditionatum.*

Notandum est quod, proprie in Commentario hujus articuli n. VII, Cajetanus egregie respondet ad Scotum: *Deitas, ut est in se est super ens et super unum*, scil. super omnes perfectiones simpliciter simplices, quas formaliter eminenter continet, in sua ratione formali propriissima et eminentissima. Hic Commentarius Cajetani videtur esse altissimus totius hujusce tractatus.

« Fallimur, inquit Cajetanus, ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et relativum quasi priorem re divina imaginamur; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam *res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus*: est enim *super ens et super unum* etc.... Sic in Deo est unica ratio formalis non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit ».

Haec ratio formalis eminentissima est Deitas, ut est in se, ut clare videtur a beatis, nullam enim distinctionem vident inter essentiam et paternitatem, quamvis essentia sit communicabilis, non vero paternitas. Quasi a posteriori sic apparet quod Deitas est super ens, quamvis contineat ens formaliter eminenter; signum hujus est quia, dum ens est quid participabile in ordine naturali, ita pariter unum, verum, bonum, intelligere, velle, e contrario *Deitas* ut sic, non est quid naturaliter participabile, nequidem a supremo Angelo aut ab angelis creabilibus; *non potest participari nisi per gratiam*, semen gloriae, quae nos disponit ad Deum videndum immediate sicut ipse seipsum videt, quamvis non comprehensive.

Deitas autem prout est supra ens, unum, intelligere, velle, est id quod mystici vocant *magna tenebra* quia superat limites intelligibilitatis pro viatore (cfr. B. Angelam a Fulginio, *Lib. ejus visionum et instructionum*, c. 25).

ART. II. — Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiae.

St. qu.: Est quaestio de terminologia in qua non immorabimur. Difficultas est de usu hujusce genitivi « unius essentiae »; quare non dicatur potius una essentia est trium personarum, ut notatur in 4^a difficultate initio art.

Responsio est affirmativa: Haec enim formula est in Conciliis, v. g. Conc. Tolet. XI (675), Denz. 275: « Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quoque majestatis et virtutis ».

Ita in praefatione Missae SS. Trinitatis: « Unus est Deus, unus est Dominus: non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae », idest: tres personae sunt unius essentiae. Sic Ecclesia utitur hoc genitivo. Et ut dicitur in arg. sed contra, juxta Augustinum, hoc est quasi latina transductio vocis graecae *homoousios*, scil. unius substantiae; hoc est dicere quod tres personae sunt *consubstantiales*, ut definitum est in Concilio Nicaeno.

In corpore articuli datur explicatio theologica, scil.:

Non possumus nominare divina nisi secundum nostrum modum cognoscendi per respectum, scil. ad creaturas, ex quibus proveniunt conceptus nostri.

Atqui in creatis essentia significatur ut forma individuorum vel personarum aut tribuitur eis, v. g. dicitur: *sanitas hujus hominis*, aut sic exprimitur per genitivum, v. g. *hic homo est perfectae virtutis*.

Ergo similiter in divinis, multiplicatis personis, non multiplicata essentia, dicimus *unam essentiam esse trium personarum* et *tres personas esse « unius essentiae »*, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

Ad 5^m. Non vero dici potest: tres personae sunt *ex* aut *de* eadem essentia; quia hae praepositiones *ex* et *de* exprimunt non causam formalem, sed efficientem et materialem, quae non sunt in ipso Deo per respectum ad personas divinas.

ART. III. — Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus personis.

Quaeritur: utrum nomina essentialia praedicentur de tribus personis singulariter tantum, an etiam pluraliter, v. g. an dici possit: sunt in Deo *tres Dii*, aut saltem *tres divini*.

Respondetur cum distinctione inter substantivum et adiectivum, scil.: Ea quae *substantive* essentiam significant, praedicantur de tribus personis *singulariter tantum*, non pluraliter; sic non dicitur: tres Dii.

Ea vero quae *adjective* essentiam significant, praedicantur de tribus personis *in plurali*, sic dicitur: tres sapientes.

Notandum est quod id quod hodie grammatici vocant *substantivum* et *adjectivum*, vocabatur olim « nomen substantivum », v. g. lapis, lignum, et « nomen adjectivum », v. g. album, et dicitur adjectivum quia significat aliquid per modum accidentis quod inhaeret subjecto.

Ratio conclusionis est quod substantia in se est, non in alio, sic in se habet suam unitatem vel pluralitatem, proinde si nomen substantivum praedicatur pluraliter, significat pluralitatem substantiarum, v. g. plures homines in quibus multiplicatur essentia seu forma substantialis.

Sic non dicitur: tres Dii.

E contrario *accidens* non in se est, sed in alio, ac proinde accidentia ex subjecto suscipiunt unitatem vel pluralitatem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas vel pluralitas sec. supposita seu subjecta, et *sufficit tunc multiplicatio suppositi absque multiplicatione formae*, v. g. si eadem albedo pertineret ad duo supposita, dici posset: duo alba.

Sic non dicimus: tres Dii, sed *tres divini*, tres existentes, tres aeterni, tres increati, si adjective sumuntur. Ita in Symbolo S. Athanasii: « Tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales ». Si vero substantive sumantur haec verba, dicimus unum increatum etc., ita in Symbolo eodem: « Non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus ».

Ad 2^m. S. Thomas notat quod in lingua hebraica, Eloim dicitur pluraliter; nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad 3^m. *Res*, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter dicitur; sec. vero quod pertinet ad substantiam, singulariter. Et melius est dicere: *tres*

relationes reales, quam tres realitates relativae: quia non multiplicantur relationes in divinis nisi sec. *esse ad*, non vero sec. *esse in*. Unde merito dicit S. Augustinus hic citatus: «Eadem Trinitas, quaedam summa res est».

ART. IV. — **Utrum nomina essentialia concreta (ut Deus, non Deitas) possint supponere pro persona.**

Quaeritur: utrum haec nomina possint poni ut subjectum propositionis loco nominis alicujus personae, v. g. an dici possit: *Deus genuit*, sicut dicitur: Pater genuit.

Difficultas est quia haec nomina essentialia concreta videntur significare essentiam, quia Deus et Deitas sunt idem; non autem essentia divina generat, sed solus Pater. Insuper etiam dici posset: *Deus non genuit*, si Deus possit supponere pro Filio.

Responsio tamen est *affirmativa*, sed explicatione indiget. Etenim Deus concrete significat Deitatem in supposito, et ideo potest exprimere aut principium operationis commune tribus personis, v. g. Deus creavit caelum et terram, aut unam ex tribus personis; sed ejus significatio determinatur sec. exigentias praedicati. Sic dum dicitur: Deus creavit caelum et terram, Deus supponit pro tribus personis quae habent eandem naturam et omnipotentiam. E contrario dum dicitur: Deus generat, Deus supponit pro Patre tantum, quia solus Pater generat. Non vero dici potest: Deitas generat, ut statim dicitur in art. 5.

ART. V. — **Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.**

Respondetur negative, ex IV Conc. Lateranensi (Denz. 432) ubi declaratur contra errorem Abbatis Joachim: «*Essentia divina non est generans, neque genita, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur*». Joachim Abbas non animadvertit quod veritas propositionis dependet non solum a re significata, sed a modo significandi; hic modus etiam debet esse verus.

Ratio responsionis est ista: quamvis Deitas sit Deus, absque ulla distinctione in re; non potest dici: Deitas generat, dum dici potest *Deus generat*, quia significatum formale non est idem. *Deitas* enim significat *essentiam divinam in se*, dum *Deus* significat *essentiam divinam in supposito* seu in persona quae eam possidet. Et solum ratione suppositi Patris, vera est haec propositio: *Deus generat*, scil. prout *Deus* supponit pro Patre.

Imo dicere: *Deitas generat* et *Deitas generatur*, esset ponere in ipsa Deitate distinctionem realem, quae non potest esse nisi inter personas sec. relationis oppositionem, prout nulla persona potest seipsam generare.

Ad 5^m. Attamen dici potest «*essentia divina est Deus generans, vel res generans*», quia praedicatum tunc ponitur loco nominis personae, et ut dicitur in art. seq., dici potest *essentia* est Pater sec. praedicationem identicam.

ART. VI. — **Utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus.**

Quaeritur, v. g., an dici possit: *Essentia divina est Pater*, *Deus est Pater*, sicut dicitur: *Pater est Deus*.

Respondetur affirmative: vera est haec propositio: *Deitas est Pater*. Ratio est quia nomina personalia substantiva, ut *Pater*, possunt praedicari de essentia, propter realem identitatem essentiae et personae. Sic dici potest: *essentia divina est Pater*, item *essentia divina est Filius*; non vero *essentia divina generat*, vel est generans, spirans, quia haec sunt nomina *adjectiva*, quae non tribuuntur nisi personis et non tribus personis.

Cajetanus vero notat quod haec propositio: «*Essentia divina est Pater*» est vera et necessaria, non sec. praedicationem formalem, sed sec. praedicationem identicam, scil. propter solam identitatem subjecti, non vero rationis significatae. Ita dum dicimus: *voluntas divina est intelligentia divina*, hoc est verum identice, non formaliter. Si formaliter esset verum, ubicumque scribitur *voluntas divina* posset scribi *intelligentia divina*, sicut scribi potest *Tullius* ubicumque invenitur *Cicero*. Et tunc dici posset: *Deus per suam voluntatem cognoscit*, item *veniam facit per justitiam*, et *punit per misericordiam*.

Remanet quod haec propositio: «*Essentia divina est Pater*» vera est identice, dum falsa est haec «*essentia generat*» contra abbatem Joachim. Item falsa est haec: «*voluntas divina intelligit vel est intelligens*», nam adjectivum significat formam in subjecto, et in hac ultima propositione non potest esse nisi praedictio *formalis* non vero *identica*, quia *voluntas divina est forma* et non ipsum subjectum formae. Subjectum divinum intelligit quidem, non vero per voluntatem. Deus volens intelligit, sed non ipsa voluntas Dei intelligit.

ART. VII. — **Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.**

Stat. qu.: Difficilis est haec quaestio de appropriatione; ad eam solvendam theologus debet conservare «*sensum mysterii*» et non velle illud semper ad ideas claras quasi univocas reducere. Theoria de appropriatione non invenitur saltem explicite nisi apud latinos. Graeci loquuntur solum, praeter nomina propria personarum, de diversis appellationibus, *ἁλῆσεις*, quae in Scriptura inveniuntur. Ut notat P. de Regnon (1), pro Patribus graecis quaelibet persona habet solum unum nomen proprium: *Pater*, *Filius*, *Spiritus Sanctus*, et insuper sunt praesertim pro Filio plures appellationes, sic *Filius* in Sacra Scriptura vocatur etiam *Logos*, *Sapientia*, *Veritas*, *Imago*, *Vita*, *Justitia*, *Sanctificatio*, *Redemptio*, *Resurrectio*. Per istas appellationes juxta graecos melius cognoscitur persona divina quae sic denominatur. Non tamen pervenerunt ad explicitam conceptionem

(1) *Op. cit.*, t. IV, p. 386.

appropriationis. Minus indigebant hac theoria, quia incipiebant potius a tribus personis quam ab unitate naturae.

Latini autem, praesertim scholastici, voluerunt perficere doctrinam de Trinitate, classificando praecise conceptus et nomina. Sic exacte distinxerunt, pro qualibet persona, nomina ejus propria ab aliis appellationibus quae in S. Scriptura inveniuntur. Ad hanc distinctionem faciendam valde usi sunt theoria psychologica a S. Augustino proposita, secundum quam Filius procedit ut Verbum per modum intellectionis seu potius dictionis, et Spiritus Sanctus per modum amoris.

Sic S. Thomas ostendit supra quod nomina propria Filii sunt: «*Filius, Verbum et Imago, et nomina propria Spiritus Sancti sunt: Spiritus Sanctus, amor et donum*». Aliae vero appellationes quae sunt in S. Scriptura non sunt propriae. Attamen appropriantur uni personae potius quam alteri, propter quandam affinitatem quam habent cum tali persona prae aliis. Sic juxta S. Scripturam Sapientia appropriatur Filio (cfr. I Cor. I, 24).

S. Thomas in statu quaestionis praesentis articuli, ponit tres difficultates contra theoriam appropriationis jam receptam inter latinos.

1^a difficultas est quia haec theoria potest vergere in errorem fidei, nam potest intelligi quod nomina essentialia, ut sapientia, convenient tantum uni personae, aut saltem ei magis convenient. Hoc autem est falsum, nam Pater et Spiritus Sanctus non sunt minus sapientes quam Filius.

2^a difficultas: Praesertim nomina essentialia abstracta, ut sapientia distincta a sapiente, non possunt appropriari alicui personae, quia sic Filius esset sapientia Patris, seu forma Patris; nulla autem persona est forma alterius personae. Haec objectio sicut praecedens confundit appropriatum cum proprio, ut dicitur ad 2^{um}.

3^a difficultas: Proprium prius est appropriato; sed essentialia attributa sunt priora personis, secundum saltem nostrum modum intelligendi, ut commune est prius proprio. Ergo non debent appropriari personis.

Hic status quaestionis optime ostendit difficultatem problematis sive appropriatum non satis distinguatur a proprio, sive explicite distinguatur ab eo. Momentum autem hujus quaestionis apparet praesertim ex modo loquendi de habitatione Spiritus Sancti in anima per appropriationem, quamvis Pater et Filius etiam habitent in justo, sec. illud D. ni: «*Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*» (Joan. XIV, 23). Videbimus quod missio dicit plusquam appropriatio, quae tamen non est solum quid verbale.

Responsio S. Thomae est: «*Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari*». Haec responsio est communis apud latinos.

1^o Probatur auctoritate S. Pauli, I Cor. I, 24: «*Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam*». In hoc enim textu, Sapientia quae est attributum commune tribus personis, appropriatur Filio. Et videbimus in art. seq. alias appropriationes quae in Sacra Scriptura indicantur.

2^o Probatur ratione theologica, quae ad hoc reducitur:

Licet Trinitas personarum demonstrari nequeat, convenienter per aliqua nobis magis manifesta declaratur.

Atqui essentialia attributa, ex creaturis cognita, sunt nobis magis manifesta sec. rationem quam propria personarum.

Ergo conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari, praesertim per modum similitudinis et affinitatis, sicut ea quae pertinent ad intellectum, ut sapientia, appropriantur Filio.

Legendus est articulus.

In lectione hujus articuli difficultas in mente venit, scil.: Si attributa essentialia, ex creaturis cognita, possunt manifestare divinas personas, hae divinae personae possunt ex creaturis cognosci.

Ad hanc difficultatem S. Thomas respondet in ipso corpore articuli. Revocat enim in memoriam q. 32, a. 1, in quo dictum est quod creaturae sunt effectus omnipotentiae creatricis, quae communis est tribus personis, et proinde ex his non potest demonstrari Trinitas personarum. Sed ex alia parte Scriptura affirmat quod sunt in creaturis Trinitatis vestigia, imo Trinitatis imago in anima humana, cfr. I, q. 93, a. 1 et 5, ubi explicatur sec. Patres, praesertim sec. Augustinum, textus Geneseos, I, 26: «*Faciamus hominem ad imaginem nostram*». Proinde attributa divina essentialia, ex creaturis cum certitudine rationali cognita, possunt quodammodo manifestare personas divinas, quamvis Trinitas earum demonstrari non possit, et nonnisi per Revelationem cognoscatur.

Hoc est dicere: appropriatio non est quid mere verbale, sicut differentia inter Tullium et Ciceronem, nec est quid solum inventum a theologis, sed habet sec. Scripturam fundamentum in re, scil. fundamentum vestigii et imaginis, quamvis difficile sit determinare id in quo hoc fundamentum consistit.

Generaliter haec appropriatio fit per modum similitudinis seu affinitatis, ut melius apparebit in art. seq., sed fit etiam per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad 1^m. Nullus error sequitur, quia in hac theoria bene distinguitur proprium ab appropriato. Id est: appropriari, saltem in tractatu de Trinitate, non significat proprium fieri, nam essentialia attributa nulli personae possunt fieri propria, imo Filius non est magis sapiens quam Pater aut Spiritus Sanctus; sed appropriari significat adaptari et accommodari, ut consueverunt Doctores facere, attribuentes sapientiam Filio, quia est Verbum. Unde nullus error sequitur, sed est magis manifestatio veritatis.

Ex his facile distinguuntur propria ab appropriatis, sic: Propria dicuntur ea quae sic tribuuntur uni personae, ut non possint tribui alteri. Appropriata vero dicuntur ea quae ex se quidem sunt communia tribus personis, sed ad majorem manifestationem attribuuntur uni personae. Ita Cajetanus.

Erravit autem Abaelardus, quia hanc distinctionem non servavit. Docuit potentiam esse propriam Patri, sapientiam Filio et bonitatem Spiritui Sancto, ut refert S. Bernardus in Epist. ad Innoc. II, 199.

Unde sequens propositio fuit damnata a Conc. Senon. et ab Innoc. II, Denz, 368: «*Pater est plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia*».

Ad 2^m. Si sapientia, *appropriata* Filio, fieret ei *propria*, tunc Filius esset forma Patris; sed appropriari non significat proprium fieri.

Unde quando S. Paulus dicit, I Cor. I, 24: «Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam», vult dicere quod Filius est sapientia Patris, in hoc sensu quod est sapientia de Patre sapientia, sicut dicitur Lumen de Lumine. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

Ad 3^m. Essentiale attributum, ut sapientia, sec. rationem propriam, est prius quam persona, sed ut appropriatum sequitur proprium personae. Ita color est posterior corpore, sed est prior corpore albo.

Sic cessant difficultates, quamvis notio appropriationis remaneat aliquomodo confusa et non possit ad perfectam distinctionem perducere sec. nostrum modum intelligendi. In hoc debemus conservare «sensum mysterii» et non velle omnia dilucide explicare.

ART. VIII. — **Utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa.**

St. qu.: Agitur de applicatione theoriae appropriationis, ad solvendas difficultates quasdam specialiter sequentes.

1) S. Hilarius appropriat aeternitatem Patri, non apparet quare, nam tres personae sunt coaeternae.

2) Item S. Aug. appropriat Patri unitatem, Filio aequalitatem, Spiritui Sancto concordiam, sed tres personae sunt coaequales.

3) S. Aug. appropriat Patri potentiam, dum S. Paulus eam appropriat Filio, nam dicit: «Christum, Dei virtutem».

4) S. Aug. appropriat tribus personis haec verba Epist. ad Rom. XI, 36: «Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia», scil.: Ex Patre, per Filium, in Spiritu Sancto; non autem apparet fundamentum hujus attributionis.

5) Veritas appropriatur Filio, sed videtur in eo esse quid proprium.

Responsio. Ad solvendas istas difficultates et ostendendam convenientiam appropriationum quae recipiuntur inter Doctores, S. Thomas invocat hoc principium: Deus ex creaturis cognitus, sicut creatura ipsa, considerari potest quadrupliciter: 1) ut est ens; 2) ut est unus; 3) ut inest ei virtus ad operandum; 4) ut habet habitudinem ad suos effectus.

In hoc principio nulla est difficultas, et S. Thomas ostendit quod secundum has varias considerationes fiunt appropriationes a S. Scriptura et a Patribus.

1^o Dum Deus consideratur ut *ens* supremum, *aeternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui Sancto. Ita S. Hilarius. Quare? Quia *aeternum* non est principiatum, deinde *species seu pulchritudo* convenit Filio ut est perfecta imago et splendor Patris, et tertio *usus* late dictus prout comprehendit sub se frui, convenit Spiritui Sancto, prout Pater et Filius diligunt se et se invicem fruuntur Spiritu Sancto, ut supra dictum est. Sic explicatur appropriatio proposita a S. Hilario.

2^o Dum Deus consideratur ut *unus*, juxta S. Aug., *unitas* appropriatur Patri, *aequalitas* Filio, *concordia* Spiritui Sancto. Quare? Quia haec tria important unitatem, sed differenter. Nam *unitas*, absolute dicta, non praesupponit aliquid aliud, et sic merito appropriatur Patri; *aequalitas* importat unitatem cum respectu ad alterum, sic appropriatur Filio; *concordia* autem importat unitatem aliquorum duorum et secundum cor, sic appropriatur Spiritui Sancto.

3^o Dum Deus consideratur ut habet *virtutem ad operandum*, juxta Aug. et communiter, *potentia* appropriatur Patri, *sapientia* Filio, *bonitas* Spiritui Sancto. Quare? Quia *potentia* habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre qui est principium sine principio. *Sapientia* autem habet similitudinem cum Filio caelesti, in quantum Filius est Verbum, seu conceptio Sapientiae. *Bonitas* denique est ratio et objectum amoris, et sic habet similitudinem cum Spiritu Sancto qui est Amor personalis prout procedit per modum amoris.

Unde haec appropriatio, quae est magis recepta inter latinos quam aliae, fundatur in conceptione a S. Augustino proposita, sec. quam Filius procedit per modum intellectionis seu potius dictionis, et Spiritus Sanctus per modum amoris. Additur secunda ratio minoris momenti, desumpta ex dissimilitudine, scil. prout pater terrenus ut senex est infirmus, prout filius terrenus ut junior nondum est sapiens, et prout spiritus terrenus saepe non est bonus, sed importat violentiam.

Corollaria hujus praecipuae appropriationis sunt tria: 1^o *Operationes divinae in quibus praecipue relucet potentia*, ut creatio mundi, *appropriantur Patri*, sic explicatur quare in Symbolo etiam Apostolorum sub forma antiquissima dicatur (Denz. 1): «Credo in Patrem, omnipotentem» et in Symbolo Nicaeno (Denz. 54): «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem».

2^o *Operationes in quibus maxime manifestatur sapientia appropriantur Filio*; sic dicitur in Symbolo Nicaeno: «per quem omnia facta sunt», prout facta sunt secundum Dei sapientiam, quae mundum ordinavit. Insuper Filio attribuitur *proprie* et non per appropriationem missio visibilis per Incarnationem redemptivam.

3^o *Operationes in quibus praecipue relucet bonitas appropriantur Spiritui Sancto*, ut est *collatio gratiae*; sic dicitur in Symbolo Constantin. (Denz. 86): «et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem... qui locutus est per Prophetas», item in Prof. fidei tridentina (Denz. 994).

Patres graeci autem minus indigebant hac theoria appropriationis, quia in expositione doctrinae de Trinitate incipiebant, ut dictum est, a tribus personis, quae in N. T. clare distinguuntur, potius quam ab unitate naturae, quam difficilius servabant. E contrario Patres latini, praesertim a tempore Augustini, incipiendo expositionem doctrinae ab unitate naturae, difficilius ostendunt distinctionem personarum et ad illam melius illustrandam, utuntur theoria appropriationis, et praesertim hac appropriatione *potentiae, sapientiae et bonitatis*, quae clarum fundamentum habet in Symbolo Apostolorum jam sub forma ejus primitiva. Bonum esset inspicere apud PP. graecos quomodo, nondum habentes saltem explicite hanc theoriā appropriationis, explicabant quod in Symbolo omnipotentia creatrix attribuitur Patri, et sanctificatio Spiritui Sancto, quamvis sit

aliunde certum etiam pro illis, quod *tres personae operantur ad extra tanquam unum principium*, quia operantur per intellectum, voluntatem et omnipotentiam, quae sunt attributa essentialia et ideo eis communia. In introductione autem hujus tractatus, comparando utramque theoriam, diximus: inter convenientias theoriae latinae est quod melius explicat quare tres personae divinae sunt unum principium operationum ad extra, scil. creationis, conservationis, motionis, providentiae, gubernationis divinae. Et inter difficultates theoriae graecorum est quod minus clare explicat hoc punctum doctrinae fidei. Hoc non mirum est quia, cum haec theoria incipiat potius a tribus personis quam ab unitate naturae, habet difficultates oppositas difficultatibus alterius theoriae, scil. difficile explicat unitatem naturae, dum altera difficile explicat distinctionem realem personarum; nam mysterium infinitum est impertransibile.

Denique S. Thomas dat quartam appropriationem *per respectum ad effectus Dei*. Sic intelliguntur verba Rom. XI, 36: «*Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*». Ex importat habitudinem causae efficientis, quae competit Deo ratione omnipotentiae, unde appropriatur Patri ut potentia. Haec vero praepositio *per* designat habitudinem formae per quam agens agit, sic artifex dicitur per suam artem agere, et propterea hoc significatum appropriatur Filio. Denique praepositio *in* denotat habitudinem continentis, Deus autem res continet prout eas *sua bonitate* conservat ad finem convenientem, et sic hoc appropriatur Spiritui Sancto, ut bonitas.

In fine art. S. Thomas pariter explicat quare Veritas appropriatur Filio, item *liber Vitae*, et etiam nomen *Qui est*, in quantum in locutione Dei ad Moysen praefigurabatur liberatio generis humani quae facta est per Filium.

Sic sufficienter explicatur theoria appropriationis. Rursus de ea aliquid dicendum erit q. 43, agendo de *Habitatione Sanctissimae Trinitatis quae appropriatur Spiritui Sancto*, quia haec habitatio fit sec. *caritatem*, sec. quam magis assimilamur Spiritui Sancto, quam assimilemur Filio per fidem, nonnisi enim per lumen gloriae perfecte assimilabimur Filio, qui nos assimilabit Patri. Conf. Enc. Leonis XIII de Spiritu Sancto, Enc. «*Divinum illud munus*» 9 maji 1897, ubi dicitur: «*haec habitatio Spiritui Sancto tanquam peculiaris attribuitur*». Denzinger merito retulisset hanc Encyclicam, quae non invenitur in ejus libro.

Qu. XL. — De personis per comparisonem ad relationes.

Plures commentatores, ut Billuart, posuerunt doctrinam hujusce quaestionis ut commentarium quaestionis 29, a. 4: an persona divina constituatur relatione, ubi data est responsio affirmativa, scil.: Personalitas divina est relatio ut subsistens et incommunicabilis.

Nunc eadem doctrina resumitur non analytice ut prius, sed synthetice. Unde breviter examinanda est.

ART. I. — Utrum relatio sit idem quod persona.

S. Thomas revocat in memoriam quod *relatio incommunicabilis ut subsistens* est idem ac *persona*, quae est *quid subsistens et incommunicabile*. Et insuper ad 1^m ostendit quod *proprietates personales*, ut paternitas, filiatio, *non realiter distinguuntur a personis*, quia sicut Deus et Deitas sunt idem (Deus est sua Deitas), ita Pater et Paternitas sunt idem. Abstractum non distinguitur a concreto in Deo, quia in Deo non est materia, e contra humanitas est solum pars essentialis hominis concreti, in quo sunt insuper notae individuantes. Deus autem est pura forma sine materia, et insuper est suum esse et suum agere.

Proprietates non personales, ut spiratio activa, *nec realiter distinguuntur a personis quibus tribuuntur*, quia simplicitas divina excludit omnem realem distinctionem ubi non est relationis oppositio.

ART. II. — Utrum personae distinguantur per relationes.

S. Thomas respondet affirmative, ut supra q. 30, a. 1, et insuper confutat opinionem Alexandri Halensis, attributam sancto Bonaventurae, sec. quam personae constituerentur *per origines activas et passivas*, v. g. Pater per generationem activam, et non per relationem paternitatis.

Ad hoc S. Thomas respondet: *persona constituenda est per aliquid sibi intrinsecum*, quod concipitur *ut stabile et permanens in facto esse*. Atqui origines activae et passivae sunt potius quid extrinsecum, quod concipitur quasi ad modum fieri. Insuper origo activa, ut generatio activa, non potest constituere formaliter personam Patris, quam supponit. Est enim Pater qui generat. Unde melius est dicere sec. nostrum modum concipiendi: Personae divinae constituuntur per

relationes subsistentes. Sic *Pater* significat primam personam, et genitor est velut proprietas hujus personae.

Objectio: Id quod praesupponit distinctionem non potest esse primum principium distinctionis.

Atqui relatio praesupponit distinctionem relativorum, nam esse relativi est ad aliud se habere.

Ergo relatio non potest esse primum principium distinctionis in divinis.

Resp.: Concedo majorem. Distinguo minorem: relatio quae est accidens, supponit distinctionem suppositorum, concedo; *relatio subsistens*, nego; quia constituit personas et secum affert distinctionem. Ita ad 3^m. — Insuper ad probationem minoris dicendum est: relatio se habet *ad aliud* correlativum quod est prius, nego; quod est *simul natura*, concedo.

Instantia jam supra examinata: *Relatio quae sequitur generationem activam non potest constituere personam generantem.*

Atqui relatio *paternitatis* sequitur *generationem activam*, nam in ea fundatur.

Ergo haec relatio paternitatis non potest constituere personam Patris generantis.

Resp.: Distinguo majorem: relatio, *ut actualiter respiciens terminum*, seu *ut id quod in actu exercito* respicit Filium, concedo; *ut id quo in actu signato* modificatur essentia divina, nego. Contradistinguo minorem.

Ita primus angulus trianguli constructus prius est quaedam figura geometrica antequam actualiter respiciat duos alios angulos.

Ita etiam concipitur albedo in se constituta *ut quo*, antequam concipiatur eam modificare parietem *ut quod*. Pariter gratia habitualis prius concipitur in seipsa quam ut expellens peccatum; item essentia concipitur prius in actu signato, ut quid capax existendi, antequam concipiatur ut in actu exercito respiciens existentiam productam.

Unde distinctio proposita non est vana, sine analogia; sed dicendum est quod, solum in divinis, relatio, quae in creaturis praedicamentalis est, habet «*esse in*» *substantiale* et potest constituere personam; personam constituit haec relatio prout est quid incommunicabile et subsistens, et constituit personalitatem relativam prout est relatio.

In art. 3 S. Thomas insistit *in identitate personarum cum relationibus* quibus constituuntur, et ostendit quod intelligentia non potest abstrahere relationes a personis. Hoc est contra opinionem attributam S. Bonaventurae ut patet ex fine.

Ad hoc ostendendum S. Thomas distinguit abstractionem *totalem*, seu logicam, sec. quam abstrahitur totum universale (ut genus, species) a particulari, v. g. animal ab homine, et abstractionem *formalem* sec. quam abstrahitur forma a materia, ut forma circuli ab omni materia sensibili.

Non autem possumus per respectum ad Deum uti abstractione totali seu logica, quia Deus non est in genere; sic non possumus abstrahere relationes a personis. Nec etiam per abstractionem formalem possunt abstrahi relationes personales a personis, v. g. *paternitas a Patre*, quia non est materia in Deo. Pater est paternitas, et si abstrahitur paternitas nihil remanet de Patre; dum e contra formaliter abstrahi potest forma circuli ab omni materia sensibili, v. g. ligni aut lapidis.

ART. III. — Utrum actus notionales praeintelligantur proprietatibus.

S. Thomas adhuc recedit ab opinione Alexandri Halensis attributa S. Bonaventurae, sec. quam actus notionales, ut generare, constituunt personas, ita ut generatio activa antecedit paternitatem, sec. nostrum modum concipiendi.

Responsio: Pro sancto Thoma *actus notionales active sumpti, ut generare, spirare, supponunt personas constitutas, a quibus procedunt*, et personae constituuntur per relationes subsistentes, ut dictum est. Unde generatio activa, vel dictio, procedit ab intellectu divino ut modificato relatione paternitatis. Et tamen hi actus notionales fundant relationes, prout hae relationes actualiter referuntur ad terminum suum. Haec est quaedam obscuritas sec. nostrum modum concipiendi, pro originibus activis, quae non existit pro originibus passivis, nam *origo passiva, ut generatio passiva, sec. nostrum modum concipiendi, antecedit filiationem quam fundat.*

S. Thomas in fine corporis art. respondet: *relatio*, v. g. paternitatis, ut *relatio actualiter respiciens Filium*, praesupponit quidem generationem activam; sed generatio activa supponit personam generantis et *proprietatem ejus personalem* seu paternitatem *ut constituit personam Patris.*

In hoc quidem est mysterium, non vero contradictio. Ita pariter, ut dictum est in triangulo aequilaterali, primus angulus constructus, dum est solus, jam est quaedam figura geometrica, sed *nondum actualiter respicit* alios duos angulos nondum constructos.

Legendus est art. et ad 1^m et ad 3^m.

Examinavimus supra hanc difficultatem theoriae latinae in q. 27 de processionibus: quodnam sit principium quo proximum divinarum processionum.

Dicimus: hoc principium est Dei intellectus et voluntas, non sec. se, sed ut modificantur relationibus paternitatis et spirationis activae (confer de Regnon, *op. cit.*, t. II, p. 494).

Et tamen *relatio paternitatis* ut actualiter et exercite terminata ad Filium supponit generationem activam. In hac difficillima expressione mysterii est aliquid simile principio: causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere, virtute cujus v. g. dispositio ultima ad formam, eam antecedit in genere causae materialis, et eam sequitur postea, ut proprietas, in genere causae formalis. Si autem jam difficile est nobis exprimere hanc mutuam relationem inter dispositionem materialem et formam corporum, non mirum est quod difficile sit exprimere quomodo ad invicem se habent relationes divinae, ut paternitas, et actus notionales, ut generatio activa. *Generatio supponit Patrem, et fundat paternitatem, sed non sub eodem aspectu*, aliquomodo sicut forma supponit dispositionem, et fundat dispositionem, prout haec est etiam proprietas. Ita dispositio ultima ad animam rationalem, quidquid sit, sive sit motus cordis aut aliquid simile; et destructa per mortem hac proprietate, separabitur anima a corpore, quia haec proprietas est simul sub duplici aspectu, proprietas et dispositio ad productionem et conservationem formae in materia. Si hoc est mysterium in

ordine sensibilibus, non mirum est quod difficile sit loqui de divinis in quaestione praesenti.

1^{um} corollarium. Ut dictum est ad 1^m, utrumque vere dicitur: *quia generat, est Pater, et quia est Pater, generat*. In prima propositione accipitur nomen Patris sec. quod designat *relationem tantum*, vel purum respectum ad terminum; in secunda vero propositione hoc nomen Pater sumitur sec. quod significat *personam* subsistentem.

2^{um} corollarium. Relatio spirationis activae, cum non constituat personam, sed sit purus respectus ad terminum, est posterior sec. intellectum actu notionali spirandi, qui tribuitur Patri et Filio, ut dicitur in corpore articuli.

Qu. XLI. — De personis in comparatione ad actus notionales.

In hac quaestione agitur ex professo de actibus notionalibus, qui sunt *generare* et *spirare*, et dicuntur *notionales* prout *notificant* personas. Circa hoc sunt sex articuli profundi et diligenter considerandi. 1^o Utrum actus notionales sint attribuendi personis; 2^o utrum sint necessarii an voluntarii, et deinde an sit in divinis *potentia* respectu horum actuum, etc.

ART. I. — Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Status qu. Difficultas est 1^o quia in Deo, cum non sit accidens, omnis actio ad essentiam pertinet, et igitur non est attribuenda personis. 2^o Confirmatio praecedentis difficultatis habetur ex S. Augustino, dicente l. V *de Trin.*, c. IV et V: « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur sec. substantiam, aut sec. relationem »; ergo non est locus pro actibus notionalibus. 3^o Proprium *actionis* est ex se inferre *passionem*; sed in divinis non ponitur quid *passivum*, v. gr. generatio passiva esset quid imperfectum non Deo tribuendum.

Responsio tamen est affirmativa, scil. *actus notionales sunt attribuendi personis*, imo hoc necesse est ad significandum ordinem originis in diversis personis.

Prima pars hujus responsionis est de fide sec. Scripturam ut statim dicendum est.

1^o *Testimonium Sacrae Scripturae* est clarum: Ps. II, 7: « *Filius meus es tu, Ego hodie genui te* ». Hic textus, ut supra dictum est, majorem vim habet sub luce Novi Testamenti. Item Act. XIII, 33, Hebr. I, 5 et V, 5; — Joan. XV, 26: « *Spiritus Veritatis qui a Patre procedit* ». Dominus etiam dicit apud Joan. VIII, 42: « *Ex Deo processi et veni in mundum* ». 1^a pars hujus textus in Traditione intelligitur de processione aeterna. Ita Concilia citant haec S. Scripturae verba. In argum. « *sed contra* » citatur textus S. Fulgentii: « *Proprium quidem Patris est quod Filium genuit* ».

2^o Ratio theologica ista est: In divinis personis attenditur distinctio sec. *originem* (cfr. supra q. 27). Atqui *origo* convenienter designari non potest nisi per *actus aliquos*. Ergo convenienter generare attribuitur Patri, et spirare Patri Filioque. Haec ratio sec. praedicta est clara. Sed solvendae sunt difficultates positae in statu qu.

Ad 1^m. Quomodo aliquis actus, ut *generare*, qui non est relatio, non pertineat ad essentiam divinam? — Respondetur: Si esset *actus ad extra*, ut creare,

pertineret quidem ad essentiam, sed generare et spirare sunt *actus ad intra* sec. processionem personae a persona; sic attribuuntur personis.

Ad 2^m. Instantia erat: Sed in Deo non est nisi essentia et relatio, ergo actus notionales reduci deberent ad relationes, generare autem est plus quam relatio. — Respondetur profunde: *Actus notionales non realiter, sed ratione solum distinguuntur a personis*, quia si purificatur notio actionis ab omni modo creato, *actio ad intra* in Deo non est nisi relatio saltem sec. rem. Etenim, in ordine creato, actio transitiva, ut generatio activa, est motus seu mutatio ut ab agente et passio est motus ut in patiente. *Remoto igitur motu*, ut in Deo, *actio nihil aliud importat quam ordinem originis*, sec. quod a principio procedit in terminum. Unde cum in divinis non sit motus, *generatio activa nihil aliud est quam habitudo Patris ad Filium*, et spiratio activa nihil aliud est quam *habitudo* Patris et Filii ad Spiritum S. Sed, sec. nostrum modum cognoscendi a creatis desumptum, distinguimus generationem activam a Patre, sic sunt nomina distincta, sed absque distinctione reali. (Legenda est resp. ad 2^m). Melius est loqui de generatione quasi activa et quasi passiva, item pro spiratione. Quoad conceptum *creationis* est similis purificatio notionis actionis transitivae, prout *creatio est sine fieri*, cum non praeexistat subjectum; sed in creatione est causalitas proprie dicta, dum Pater non est causa Filii, sed solum principium ejus. S. Thomas dicit I P., q. 45, a. 2, ad 2: «Creatio non est mutatio, nisi sec. modum intelligendi tantum... nam *sublato motu* (et sublato praeexistente subjecto) non remanent nisi diversae *habitudines* in creante et in creato».

Ita in Trinitate, *remoto motu*, generatio activa nihil aliud importat quam ordinem originis.

Ad 3^m. Sed remanet alia instantia: Quomodo possit esse in divinis generatio *passiva*, quae videtur imperfectionem dicere?

Respondetur: «Actio, sec. quod importat originem motus, infert ex se passionem (nam actio est motus ut ab agente et passio est motus ut in patiente). Sic autem non ponitur actio in divinis personis. *Remoto enim motu, non ponuntur ibi passionem nisi grammaticè loquendo*, quantum ad modum significandi: sicut Patri attribuimus generare et Filio generari. Hoc est dicere, ex q. 27, Filius generatur non sec. transitum de potentia passiva ad actum ut in generatione humana, sed prout ei *communicatur* a Patre tota natura divina increata et ipsum esse irreceptum ac subsistens. Unde haec expressio «*communicatur natura*» est magis propria quam illa «Pater *producit* Filium», nam productio activa sapit causalitatem, et productio passiva sapit transitum de potentia ad actum.

Sic in Deo generari non est minus perfectum quam generare, item communicari non est minus perfectum quam communicare; ita analogice in triangulo aequali laterali angulus qui prius construitur non est magis perfectus quam alii duo, et tres anguli habent eandem numero superficiem; haec superficies erat prius superficies primi anguli constructi, non fuit ei communicata; et postea eadem omnino numerice superficies communicatur secundo angulo, et, si secundus angulus est aequalis primo, pariter tertius est aequalis duobus prioribus, et accipit eandem numero superficiem non causatam in eo, sed ei communicatam. Mirum est quod inter res ita remotas, sicut Trinitas et triangulus, adhuc sit haec analogia satis intelligibilis et clara. Est vestigium Trinitatis in omnibus creatis.

ART. II. — Utrum actus notionales sint voluntarii.

Status qu. Sensus est: Utrum Pater voluntarie generet Filium, Pater et Filius voluntarie spirent Spiritum Sanctum.

Difficultas est ut constat ex diversis textibus Patrum hic initio citatis, prout ex una parte non possumus dicere quod Pater *genuit libere* Filium, sic Filius esset creatura, ut dixerunt Ariani; ex alia parte autem non possumus dicere, quod Pater *non voluntarie*, sed quasi coacte genuit Filium. Augustinus citatus in arg. «sed contra» hanc difficultatem vidit dicens: «neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate (coactionis)».

Responsio. St. Thomas difficultatem solvit per distinctionem inter voluntatem concomitantem et voluntatem antecedentem, quae subdividitur in necessariam et liberam. Notandum est quod voluntas antecedens non eodem modo dicitur per oppositionem ad concomitantem et per respectum ad consequentem (1). Per respectum ad consequentem est inefficax (I, q. 19, a. 6, ad 1), per respectum ad concomitantem potest esse efficax. Unde divisio hic data a S. Thoma ad hoc reducitur:

Voluntas	Antecedens ut principium effectivum	ut <i>natura</i> : scil. ut principium naturale et necessarium, sic homo vult naturaliter beatitudinem in communi.
		ut <i>libera</i> : ut principium cum indifferentia iudicii agens, sic Deus vult libere creaturas.
	Concomitans non ut principium effectivum	sic volo et mihi placet esse hominem, sed non sum homo dependenter a voluntate mea.

Hac divisione posita, sunt tres conclusiones.

1^a *Actus notionales*, generare et spirare, sunt voluntarii voluntate concomitante, sic Pater voluntarie genuit Filium, sicut vult se esse Deum; non enim Pater invitatus aut coactus generat Filium, neque Pater et Filius invite et coacte spirant Spiritum Sanctum.

Sic, ut dicitur ad 1^{um}, S. Hilarius scripsit: «non naturali necessitate indutus Pater genuit Filium... Non enim coactus... genuit Filium» l. I, de Synodis, ad can. 25... Item Concilium Sardicense, et Augustinus citatus in argum. «sed c.» merito dixit: «Pater non necessitate (coactionis) genuit Filium».

(1) Per respectum ad consequentem, voluntas antecedens dicitur prout fundatur in prima consideratione boni absolute sumpti, non in secunda consideratione ejusdem boni hic et nunc produciendi, v. g. pro mercatore in tempestate bonum est servare merces absolute sumptas, sed hic et nunc bonum est eas projicere in mare. Bonum autem non existit nisi hic et nunc, unde non efficitur a voluntate antecedente, prout distinguitur a voluntate consequente.

2^a *Actus notionales non sunt voluntarii voluntate antecedente ut libera*, quia id quod sic a voluntate libera procedit, *potest non esse*; atqui actus notionales non possunt non esse; alioquin Filius et Spiritus S. possent non esse. S. Thomas potuisset hoc tantum dicere, sed in corpore artic. alte revocat in memoriam radices libertatis, de quibus jam locutus est supra I, q. 19, a. 3, utrum Deus velit alia a se libere. Et dicit: dum forma per quam *agens naturale* agit est una tantum, scil. forma naturalis, ex quo sequitur quod in iisdem circumstantiis semper producit eundem effectum (principium inductionis), quia agens naturale est determinatum ad unum, e contrario forma per quam *voluntas ut libera* agit non est una tantum, sed sunt plures rationes intellectae, et plura judicia possibilia, sic est in deliberatione indifferentia dominatrix iudicii et proinde electionis. Et igitur id quod est libere volitum potest sic esse vel aliter. Hoc autem non potest esse in ipso Deo, in processionibus, alioquin Filius et Spiritus Sanctus possent non esse et sic essent creaturae, ut Ariani voluerunt.

3^a *Spiratio activa est a voluntate antecedente ut natura est, non vero generatio, quae, ut dictio*, procedit non a voluntate, sed ab *intellectu*, et ab eo procedit ante voluntatem; prius ergo Deus intelligit generationem quam illam velit. Ratio est pro spiratione, quia Spiritus S. procedit *ut amor*, consequenter per voluntatem, scil. ut terminus illius volitionis qua Pater et Filius se naturaliter et necessario diligunt. Ita homo naturaliter sibi vult beatitudinem in communi, saltem necessitate specificationis; ita etiam beati diligunt Deum clare visum actu voluntatis, omnino quidem spontaneo, sed necessario, ac non infra libertatem sed supra libertatem; quia invincibiliter rapitur eorum voluntas a bonitate Dei clare visi. I-II, q. 5, a. 4. In hoc amore beatifico neque est libertas specificationis, neque libertas exercitii, est tamen maxime spontaneus, et est igitur melius exemplum ad intelligendam spontaneitatem non liberam spirationis activae. Sic Spiritus S. procedit non per modum naturae, quia non est genitus, sed tamen *a voluntate ut natura*.

Notandum est quod Scotus, qui videtur in hoc procedere quodammodo ex S. Bonaventura et ex Richardo a S. Victore, tenet quod processio Spiritui S. est «actus liber libertate essentiali». Thomistae merito respondent: haec libertas essentialis *non potest esse libertas a necessitate* seu libertas indifferentiae, quia tunc Spiritus S. *posset non esse* et esset creatura. Unde per haec verba: «libertas essentialis» non potest intelligi *nisi libertas a coactione*, quae est simplex spontaneitas volitionis naturalis et necessariae; et tunc quaestio esset solum de nomine, quia thomistae hanc spontaneitatem libentissime admittunt sicut in amore beatifico, quam declarant non infra sed supra libertatem, hic amor beatificus nullo modo est liber, sed spontaneus maxime.

Scotus, quasi a veritate coactus, debet dicere quod spiratio activa, quamvis libera libertate essentiali, est necessaria, prout Spiritus S. necessario spiratur et existit; sed non vult hanc voluntatem spirantem vocare naturalem. Cfr. Cajet.

ART. III. — Utrum per actus notionales, persona procedat de aliquo, an ex nihilo.

Hic articulus est ad explicanda verba Symboli circa *Filium genitum*, non *factum ex nihilo*, contra Arianos dicentes Filium esse creaturam. S. Thomas ostendit quod processiones, scil. generatio et spiratio, sunt *emanationes*, et non creationes ex nihilo. In hoc enim differt *genitus* a *facto*, quod *genitus* est de *substantia generantis*, jam enim in generatione humana filius est ex semine patris, sed tunc multiplicatur natura; in generatione vero divina Filius genitus est de substantia Patris, sed, absque multiplicatione, tota natura divina indivisibilis ei communicatur. E contra id quod est *factum*, v. gr. ab artifice, non est de substantia artificis, sed producitur per transformationem materiae, aut si aliquid est factum ex nullo praesupposito subjecto, tunc dicitur factum ex nihilo.

Sic melius explicatur quare S. Scriptura dicat de Filio Dei, quod est Filius non solum sensu lato, ut filii adoptivi, sed *Filius proprius* (ad Rom. VIII, 32) et *Filius unigenitus* (Joan. I, 18).

ART. IV. — Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

Status qu. Id est: Estne in Deo *potentia generandi et spirandi*? S. Thomas post Augustinum respondet *affirmative*, quia potentia nihil aliud est quam principium alicujus actus, haec potentia est activa. Ut dicitur ad 2^m, in Deo non potest esse potentia passiva, nec etiam possibile ut opponitur necessario quia tunc sumitur sec. potentiam passivam.

Sed est difficultas, quae enuntiatur in 3^a objectione, scil.: potentia in Deo dicitur per comparisonem *ad effectus*, sic loquimur de omnipotentia, non vero dicitur per comparisonem *ad operationes divinas*, ad intelligere et velle, nam Deus est actus purus; et igitur *in Deo non est facultas intellectiva*, sed solum intellectio per se subsistens, *nec facultas volitiva*. Personae vero divinae non sunt effectus Dei, ergo non ponenda est in Deo potentia generandi, nec spirandi.

Respondetur ad 3^m: Secundum hanc responsionem, potentia generandi non est proprie principium generationis activae, sed *principium personae genitae*, sicut potentia creatrix non est principium actionis creatricis, quae non est accidens in Deo, sed principium effectus creati.

Ut notat Billuart, hae potentiae notionales, scil. generandi et spirandi, nec virtualiter distinguuntur ab actibus, quia in Deo non est fundamentum, ut Deus concipiatur in potentia ad aliquid; est enim actus purus.

Sic in Deo neque virtualiter distinguitur intelligentia ab intellectione, nam ejus intelligentia est intellectio per se subsistens, νόησις νοήσεως. Item voluntas ejus nec virtualiter distinguitur ab ejus amore, quo necessario diligit seipsum et non necessario alia a se; hic unicus actus amoris habet indifferentiam dominatricem erga bona quae possunt non esse.

ART. V. — **An potentia generandi significet relationem et non essentiam.**

Respondetur: potentia generandi significat *in recto* naturam divinam et *in obliquo* relationem paternitatis. Hoc est quod diximus initio tractatus, quaestione de processionibus, scil. *principium quo proximum* processionum est *ipsa natura divina ut modificata* relationibus paternitatis et spirationis.

Hoc principium quo proximum vocatur in praesenti articulo potentia notionalis generandi vel spirandi.

S. Thomas hoc probat pro potentia generandi quae melius cognoscitur quam altera. Etenim jam in ordine creato *omne agens producit sibi simile* quantum ad formam qua agit, prout determinat sec. suam propriam determinationem, sic bos generat bovem, et equus equum et omne generans producit *sibi simile sec. speciem* seu naturam, unde *natura est in generante principium quo generationis*; sic Socrates generat ut homo, et generat hominem; si vero generaret ut Socrates, generaret Socratem. Unde principium activum generationis est in recto natura generantis et in obliquo personalitas generantis, scil. dum Socrates generat, *principium quo generationis est natura humana ut est in Socrate*, item in divinis principium quo generationis est *natura divina ut est in Patre*. Pariter superficies, ut est in primo trianguli angulo, communicatur secundo et tertio. Notandum est id quod quasi in fine hujus corporis articuli dicitur: « Forma individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut (forma) constituens personam generantis, alioquin Pater generaret patrem ».

Sec. hunc modum loquendi Divi Thomae, personalitas Socratis est *forma individualis*, scil. *id quo* aliquid est *quod*, seu primum subjectum attributionis, ut dicit Cajetanus III, q. 4, a. 2, non vero haec forma individualis Socratis est materia quantitate signata, nec conditiones individuantes, dicitur enim « forma individualis »; nec haec forma individualis Socratis est ejus existentia, quae in eo est praedicatum contingens.

Unde hic textus citari debet ad confirmationem doctrinae propositae a Cajetano in III, q. 4, a. 2, de personalitate.

ART. VI. — **Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.**

Aliis verbis quaeritur: an possint esse plures personae genitae vel spiratae in divinis, sicut unus homo potest generare plures filios.

Respondetur negative. 1^o Quia in divinis non differt *esse* et *posse*, si ergo *possent* esse *plures filii Dei*, essent de facto plures filii, quod esset haereticum affirmare.

2^o Haec pluralitas filiorum non posset provenire *nisi a materia*, quae in Deo non est, et insuper supponeret plures generationes numerice distinctas, hoc

autem est impossibile, quia generatio et spiratio sunt actus naturales determinati ad unum et quorum terminus est velut *fructus adaequatus*. Sic Filius est perfectus Filius in quo tota filiatio et tota natura divina absque multiplicatione continetur (c. in fine).

Notandum est quod in hoc articulo 6, S. Thomas dicit (sicut ubique): « *formae unius speciei non multiplicantur nisi sec. materiam* », unde forma irrecepta in materia non potest esse nisi una.

Quidam hodie etiam inter thomistas dicunt quod Deus *per miraculum* posset facere quod essent plures angeli in eadem specie, i. e. plures michaelitates multiplicatae absque materia. Hoc autem sec. S. Thomam, ut infra dicitur, I, q. 50, art. 4, est impossibile: quia hic agitur *de principio metaphysico praeter quod non datur miraculum*, cfr. ibidem Comment. Joannis a S. Thoma et Gonet ad explicandum difficilem textum S. Thomae, in *de Unitate Intellectus*: circ. fin. (1): « Valde ruditer argumentatur ». Est non solum lex naturalis, sed principium metaphysicum, quod *actus de se non limitatus non limitatur et multiplicatur nisi per potentiam seu capacitatem realem, in qua recipitur*, et proinde forma non multiplicatur nisi per materiam, aut per ordinem ad materiam, qui ordo remanet in anima separata.

Praeter hoc principium metaphysicum, si vere metaphysicum est, seu absolute et non solum hypothetice necessarium, nequit dari exceptio per miraculum.

(1) Ed. LETMIELLEUX, 1875, p. 465.

Qu. XLII. — De aequalitate et similitudine divinarum personarum.

Agitur hic de comparatione divinarum personarum ad invicem. Et circa earum aequalitatem sunt sex articuli; ubi etiam est sermo de ordine inter eas et de circuminsessione, prout una est in alia.

ART. I. — Utrum personae divinae sint aequales.

Resp. est affirmativa, et hoc est de fide sec. Symbolum S. Athanasii in quo personae dicuntur «coaequales», item saepe in Conciliis. Cfr. Conc. IV Later., cap. «Firmiter». In S. Script., ad Philipp. II, 6, dicitur de Filio: *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*. Ratio explicativa datur in corp. art. sic: Inaequale dicitur sec. differentiam in quantitate. Atqui in Deo quantitas est *perfectio divinae naturae*, quae numerice eadem est in tribus personis. Ergo tres personae non sunt inaequales, sed coaequales.

Ad 1^m bene explicatur quod duplex est *quantitas*, scil. *molis* et *virtutis*, ultima autem attenditur sec. perfectionem naturae vel formae. Unum in natura est *idem*; unum in quantitate est *aequale*; unum in qualitate est *simile*. Hoc jam dixerat Arist. in V Met. c. 6.

Corollaria deducuntur in artt. sequentibus. *Ad 2^m* notatur quod tres personae sunt *similes*, quia agitur de aequalitate non molis sed virtutis, sec. communicationem in una forma.

ART. II. — Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio.

St. qu.: Difficultas est quia nullum aeternum habet principium, et omne quod generatur incipit esse. S. Thomas in 1^a diff. citat objectionem Aarii, qui enumeravit duodecim modos generationis in quibus non est consubstantialitas nec coaeternitas.

Responsio tamen est: *Tres personae divinae sunt coaeternae*. Hoc est de fide sec. Scripturam: Joan. I, 1: «Et Deus erat Verbum»; I Joan. I, 1: «Quod fuit ab initio, quod audivimus, etc.»; Apoc. XXII, 13, ubi Christus dicit: «Ego sum Alpha et Omega; primus et novissimus, principium et finis». Item in Symbolo S. Athanasii: «Totae tres personae coaeternae sibi sunt». Pariter in IV Conc.

Lat., cap. «Firmiter» (Denz. 428). Tres personae dicuntur «consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeternae».

Explicatio theologica est facilis, est pars claritatis in hoc claro-obscuro. Etenim ratio est quia *personae procedentes procedunt a principio cuius virtus activa est semper perfecta per actionem instantaneam instanti unico aeternitatis*. Nam intellectus et voluntas in Deo sunt semper in actu. Ergo nunquam intellectus divinus caruit Verbo, nec voluntas amore personali seu Spiritu Sancto.

Ad 1^m. Vestigium hujus coaeternitatis habetur in sole prout sol nunquam caruit suo splendore.

Ad 2^m. Aeternitas proprie dicta et imparticipata excludit principium durationis, sed non principium originis. Sic Filius oritur a Patre in unico instanti immobilis aeternitatis. Hoc sic exprimitur in Ps. II, 7: «Filius meus es tu, ego hodie genui te». Hodie, scil. in hoc unico instanti aeternitatis, quod est «nunc stans» et non fluens.

Ad 3^m. Non verificatur in Filio Dei principium: «Omne quod generatur incipit esse», quia generatio divina non est transmutatio, non est mutatio de non-esse ad esse, sed fit per communicationem ipsius esse increati, ut supra dictum, q. 27, a. 2. «Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat», prout «nunc aeternitatis» non fluit, sed semper stat immutabiliter.

Ad 4^m. Magis explicatur quod in tempore aliud est ipsum *tempus* durans et indivisibile fugitivum, quod est *instans fluens*; nam tempus est continuum successivum divisibile in infinitum, et instans est indivisibile sicut punctum terminans lineam. In aeternitate autem ipsum *nunc indivisibile* est semper *stans*, et ideo non aliud est aeternitas perdurans et hoc indivisibile (Cfr. I, q. 10, a. 4). Cum generatio autem Filii sit in nunc aeternitatis, ideo dici potest quod *Filius semper nascitur*, sed melius est quod dicatur *semper natus*, quia «natus» significat perfectionem geniti, dum «nascitur» significat aliquid in fieri et nondum perfectum.

Pulchra thesis scribi potest circa ipsum nunc aeternitatis comparatum cum tempore continuo, quod est mensura motus apparentis solis, et cum tempore discreto angelorum, quod est mensura eorum cogitationum successivarum et affectionum (cfr. infra de instantibus in via angelorum, quot instantibus completa fuerit eorum via, I, q. 62, a. 4). Haec thesis uniri potest cum doctrina *de vita Dei* prout aeternitas definitur «interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio».

ART. III. — Utrum in divinis personis sit ordo naturae.

St. qu.: Hic status quaestionis apparet praesertim ex 2^a difficultate ubi dicitur: in quibuscumque est *ordo naturae*, unum est *prius altero*, si non tempore, saltem natura et intellectu. Sed in divinis personis, *nihil est prius et posterius*, ut dicitur in Symb. S. Athanasii. Insuper in divinis natura est simplicissima et numerice eadem in tribus personis, unde in ea non est ordo.

Responsio tamen est: *In divinis personis est ordo naturae, non quidem sec. prius et posterius, sed sec. originem*.

1^o *Probatur ex communibus* in arg. sed c.: Ubi cumque est pluralitas sine ordine, est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ergo est ibi ordo.

2^o *Probatur ex propriis*: Ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium, v. g. ad principium lineae, aut ad principium numeri, aut ad principium demonstrationis, aut ad principium influxus causalis, aut ad principalem finem.

Atqui in divinis dicitur *principium sec. originem*, sed absque prioritate.

Ergo ibi est ordo originis absque prioritate et posterioritate. Minor supra explicata est, q. 33, a. 1, ad 3: « Licet hoc nomen *principii*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen et a quo nomen imponitur ut supra dictum q. 13, a. 8 ». Sic substantia lapidis denominata videtur ab aliqua ejus actione, quae laedit pedem.

Ad 2^m. Ordo in creatis est dispositio secundum prius et posterius per respectum ad aliquod principium, v. g. ad principium lineae aut motus, aut ad principium demonstrationis, aut ad principium causandi in quolibet ex quatuor generibus causarum. Sed in divinis ordo analogice salvatur sec. originem per respectum ad principium originis, absque prioritate et posterioritate; nam posterioritas aut in duratione aut in esse esset imperfectio, quae non potest esse in Filio nec in Spiritu Sancto. Brevius: Quod altero natura posterius est, debet secundum suam naturam ab alterius natura dependere (ut natura radii a natura solis), quod non potest dici in divinis personis quarum una est natura. In hac responsione ad 2^m S. Thomas ostendit quod in creatis ubi deest prioritas temporis remanet prioritas naturae, v. g. sic sol est prior suo splendore. Sed addit: « si considerentur (non entitas causae, sed) ipsae relationes causae et causati, principii et principii, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum una persona est prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum ». Haec est pulcherrima mysterii expressio.

Sic remanet ordo originis sine prioritate etiam naturae. Hoc est quidem mysteriosum. Cajetanus notat quod plures theologi admittunt tamen « prioritatem et posterioritatem originis ». Cajetanus eis respondet: « Sententiam teneant, sed linguam cohibeant ». Vult probabiliter dicere: sententiam tenere possunt prout est quaedam prioritas et posterioritas secundum nostrum imperfectum modum cognoscendi, sed non secundum rem, et debemus corrigere quantum possibile est imperfectum nostrum modum intelligendi. Unde melius est loqui cum S. Thoma, ad servanda verba Symboli S. Athanasii: « Nihil est prius et posterius » nec tempore, nec natura, nec honore. Sic servatur analogia, notando quod « inter Deum et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda » (Denz. 432).

Vestigium ejus habetur in triangulo aequilaterali, in quo tres anguli sunt omnino et similes et aequales, et possumus dicere: sunt absque prioritate, in hoc sensu quod in constructione hujusce trianguli possumus incipere indifferenter ab unoquoque eorum; et deinde triangulus potest inverti, ita ut culmen ejus fiat extremitas baseos et e converso.

Ad 3^m. « Ordo naturae dicitur non quod ipsa natura divina ordinetur, sed

quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem », nam Pater sec. suam naturam generat, et Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum per voluntatem, ut natura est.

Ad 4^m. Dicitur ordo naturae, potius quam essentiae, quia natura importat quodammodo rationem principii.

ART. IV. — Utrum Filius sit aequalis Patri sec. magnitudinem.

St. qu.: Agitur de aequalitate perfectionis, ad explicanda verba Christi: « Pater major me est » (Jo. XIV, 28). Difficultas est quia paternitas pertinet ad dignitatem et non convenit Filio. (Sic ponitur quaestio quam supra tangimus: an paternitas sit perfectio simpliciter simplex proprie dicta, quamvis Filius eam non habeat). Est eadem quaestio ac in art. 1^o, sed cum hac speciali difficultate quod paternitas videtur esse specialis dignitas.

Responsio est affirmativa: *Filius est aequalis perfectione Patri. Hoc est de fide*. Cfr. ad Philipp. II, 6: « Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo ».

Ratio theologica est pulcherrima, scil.: « Est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in Patre, sicut et Pater ». Et ad eam pertingit, nisi virtus generandi sit defectiva. Atqui in Deo virtus generandi non est defectiva et ab aeterno exercetur perfectissime. Ergo Filius ab aeterno habet totam perfectionem Patris.

Ad 1^m. Christus solum ut homo dicit: « Pater major me est ».

Ad 2^m. Quomodo vero solvitur difficultas: Filio deest dignitas paternitatis.

Respondet S. Thomas: « Paternitas est dignitas Patris sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio, ita eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio... Sed haec dignitas in Patre est secundum relationem dantis, et in Filio secundum relationem accipientis », sed absque imperfectione transitus de potentia ad actum; nam generatio divina non est mutatio, sed communicatio ipsius esse increati. Ita in triangulo aequilaterali superficies eadem est in primo angulo constructo et in secundo, sed in primo est secundum relationem dantis et in secundo secundum relationem accipientis. Hoc est dicere, ut supra notavimus, quod relationes ut tales, secundum suum esse ad, abstrahunt a perfectione et ab imperfectione, unde non sunt perfectiones simpliciter simplices proprie dictae, nam quamvis non involvant imperfectionem, non melius est eas habere quam non habere. Alioquin Filius careret aliqua perfectione simpliciter simplici et sic non esset Deus.

Unde dicit S. Th., de Pot., q. 2, a. 5: « Relatio in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid ». Pariter dicit in nostra resp. ad 2^m: « Mutatur quid in ad aliquid », prout eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Sic non minus perfecta est filiatio divina quam paternitas divina, sicut in vestigio Trinitatis, in triangulo aequilaterali non minus perfectus est quilibet angulus baseos quam angulus culminis.

Ad 3^m. Tres personae non constituunt simul majorem perfectionem quam

una sola, quia infinita et tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum; sicut tota superficies trianguli aequilateralis in quolibet trium angulorum.

Ibid. S. Thomas notat quod « in divinis relatio et persona non sunt quid universale, quia omnes relationes sunt *unum* secundum *essentiam et esse* ». E contra humanitas est quid universale, scil. unum aptum in esse multis per multiplicationem formae receptae in diversis partibus materiae.

ART. V. — Utrum Filius sit in Patre et e converso.

Agitur de circuminsessione, seu de mutua divinarum personarum coexistentia in se invicem, ita ut Pater sit in Filio, Filius in Patre, uterque in Spiritu Sancto et Spiritus Sanctus in utroque.

Difficultas est quod nihil quod *exivit* ab aliquo, est in eo. Filius autem ab aeterno exivit a Patre. Insuper unum *oppositorum* non est in altero.

Responsio tamen est *affirmativa* et est de fide secundum S. Scripturam, nam Christus dixit (Joan. XIV, 10): « *Ego in Patre et Pater in me est* ». Ita interpretati sunt Patres, speciatim Aug., *De Trin.*, l. VI, c. ult.

Ratio theologica est triplex, scil. Filius est in Patre et e converso:

1^o *secundum essentiam*, quae *eadem* est numerice in personis.

2^o *secundum relationes*, quia, quamvis oppositae, *mutuo* se implicant.

3^o *secundum processionem*, quia est *immanens*, seu ad intra, non ad extra.

Unde *circuminsessio* significat et consubstantialitatem, et immanentiam processionum et reciprocitatem relationum oppositarum. Est analogice quid simile in triangulo aequilaterali cujus quilibet angulus est in aliis.

Obiectio: Unum oppositorum non est in alio, quia realiter distinguuntur. Ergo Pater non est in Filio.

Responsio: Distinguo antecedens: unum oppositorum *formaliter* et qua oppositum non est in alio, concedo; attamen ratione ejusdem essentiae relationes habent *idem* « *esse in* » et secundum « *esse ad* » sese mutuo respiciunt et sunt inseparabiles, quamvis realiter distinctae. Sic per circuminsessionem Pater et Spiritus Sanctus sunt cum Filio incarnato in Eucharistia (1).

ART. VI. — Utrum Filius sit aequalis Patri secundum potentiam.

Hic articulus est ad explicanda quaedam verba Christi, ut apud Joan. V, 19: « Non potest a se Filius facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem ». Sed ex alia parte dixit (Joan. V, 19): « Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit ».

Resp. affirmative, et est de fide. — Ratio est quia potentia agendi consequitur perfectionem naturae, quae numerice eadem est in Patre et Filio.

Ad 1^m. Sed hanc potestatem sicut et naturam Filius habet a Patre.

Ad 3^m. Revocantur in memoriam ea quae dicta sunt a. 4, ad 2^m.

(1) Cf. *Dict. Théol. cath.*, art. Circuminsession (A. Chollet).

Qu. XLIII. — De missione divinarum personarum.

In hac ultima quaestione totius tractatus agitur de comparatione personarum ad invicem quantum ad missionem ad extra. Hanc quaestionem jam tetigimus q. 38, agendo de hoc nomine Sp. Sancti, quod est *donum*, scil. donum increatum, prout est Amor personalis, nam amor est primum donorum quae ex amore procedunt. Haec quaestio de missionibus est fundamentum supremum ejus quod est essentialiter supernaturale ad extra, scil. Incarnationis redemptivae et vitae gratiae in nobis. Haec quaestio sub isto aspectu connectitur cum Parte I, q. 20 (de amore Dei), aa. 2, 3, 4, ubi enuntiatur principium praedilectionis: Nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo — et cum I, q. 19, a. 6 ad 1, de voluntate salvifica universali.

Unde hi articuli sunt summi momenti et attente considerandi; haec doctrina est frequens objectum contemplationis sanctorum, et vivide exponi debet in praedicatione; ita esset si praedicatio ex plenitudine contemplationis procederet, ut deberet esse secundum S. Thomam II-II, q. 188, a. 6.

In hac quaestione sunt duae partes: I^a est generalis, et continet definitionem missionis, in tribus primis articulis, scil. 1) utrum alicui divinae personae conveniat mitti, 2) utrum missio sit aeterna an temporalis tantum, 3) secundum quid divina persona invisibiliter mittitur? Respondetur: secundum gratiam gratum facientem (est principalis articulus totius quaestionis).

II^a pars est specialis applicatio ad quamlibet trium personarum, scil.: 4) Patri non convenit mitti, nam a nulla persona mitti potest, tamen venit et in nobis habitat; 5) utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Sp. Sanctus; respondetur affirmative; 6) ad quos fiat missio: ad omnes justos in quibus personae divinae fiunt novo modo seu altiori modo praesentes; 7) an Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti: utique ut in die Pentecostes; 8) an dici possit quod Filius mittitur a Spiritu Sancto; respondetur utique in aliquo sensu, improprie.

Fundamentum doctrinae de missionibus divinis invenitur in Sacra Scriptura, pluribus locis. Citantur praesertim textus N. T.:

Apud Synoptica: Mc. IX, 36: « Quicumque me susceperit, non me suscipit, sed eum qui misit me »; Lc. IX, 48; Lc. XXIV, 49: « Et ego mitto promissum Patris mei in vos ». Mittere graece dicitur ἀποστέλλω, unde ἀπόστολος, missus, legatus a Deo.

Apud Joannem: III, 17: « Non misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum »; Jo. V, 37: « Qui misit me, Pater, ipse testimonium perhibuit de me »; Jo. VIII, 16: « Non sum ego solus, sed ego et qui misit me Pater ». Item de Sp. Sancto: Jo. XIV, 26: « Paraclitus autem

Sp. Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia »; Jo. XVI, 7: « Si autem abiero, mittam eum ad vos ». Item Jo. caput XVII per totum.

Apud S. Paulum: praesertim ad Galatas IV, 4: « Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum »; Eph. III, 17; I Cor. II, 12; Rom. VIII, 3.

In I^a Joannis IV, 9-14; in I^a Petri, I, 12.

Ex Conciliis citandum est praesertim XI Tolet. (Denz. 277) anno 675:

« Spiritus Sanctus nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur... Hic igitur *Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur*; sed minor a Patre et Filio non habetur, sicut Filius propter assumptam carnem, minorem se Patre et Spiritu Sancto esse testatur ».

Item in Symb. S. Epiphani (Denz. 13) dicitur: « Credo in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit, et ad Jordanem descendit (in baptismo Christi), in apostolis locutus est (in die Pentecostes) et in sanctis habitat ».

Conc. Trident. dicit (Denz. 799) quod *Spiritus Sanctus accipitur cum gratia sanctificante*, et antea S. Damasus declaraverat quod *Spiritus Sanctus dat septem dona* (Denz. 83).

Circa missiones divinas et habitationem SS. Trinitatis in justis documentum Ecclesiae magis completum et extensum est Encyclica Leonis XIII de Spiritu Sancto « *Divinum illud munus* » 9 maji 1897, quam debuisset citare Denzinger. Continet pulchram expositionem doctrinae missionis, habitationis et septem donorum fere in iisdem verbis ac *Summa Theol.* S. Thomae.

Inter Commentatores S. Thomae legendus est praesertim Joan. a S. Thoma in I, 43, et Gonet, *Clypeus*, tract. de Trinitate.

ART. I. — Utrum alicui personae divinae conveniat mitti.

Status qu.: Videtur quod non quia missus est minor mittente, et omne quod mittitur, separatur a mittente. Insuper personae divinae jam sunt ubique praesentes, et ideo non possunt mitti ubi prius jam erant. Unde haec expressio « missio » videtur metaphorica tantum et non propria, ut Deus dicitur iratus.

Responsio tamen est *affirmativa*, scil. *alicui personae convenit mitti*, scil. analogice, non solum analogice metaphorice, ut Deus dicitur iratus, sed etiam *analogice proprie*.

Haec responsio est de fide secundum S. Scripturam quae pluries utitur hac expressione, ut dictum est. Cfr. praesertim Joan. III, 17; VIII, 16; XIV, 26 et secundum XI Conc. Tolet. (Denz. 277).

Corpus articuli continet analysim conceptualem notionis missionis et sic proponi potest ut syllogismus explicativus, non illativus:

In ratione *missionis* importatur *duplex habitudo missi ad mittentem et ad terminum ad quem mittitur*.

A mittente autem aliquis mittitur aut secundum *imperium*, ut servus a domino suo, aut secundum *consilium*, ut rex a suo consiliario, aut secundum *originem*, sicut flos ab arbore.

Ad terminum autem mittitur aliquis, aut prout ibi incipit esse, aut saltem *novo modo* ibi incipit esse.

Ergo missio convenire potest personae divinae, analogice proprie, et non solum metaphorice, prout haec persona *procedit a mittente et novo modo incipit esse in aliquo*. Sic Filius dicitur esse missus a Patre in mundum prout incipit esse in eo per carnem assumptam, et tamen antea erat in mundo ut Verbum nondum incarnatum, Joan. I, 9: « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In mundo erat et mundus per ipsum factus est ».

Manifestum est quod hic syllogismus non est objective illativus, non pervenit ad novam veritatem, sed solum explicat veritatem revelatam:

« Misit Deus Filium suum in mundum » (Joan. III, 17), manifestando quomodo verbum « misit » est intelligendum analogice, sed analogice proprie: de domino mittente servum, de consiliario mittente regem, de Patre mittente Filium suum.

Confirmatur responsio ex solutione objectionum.

Ad 1^m. Missus est minor mittente, si mittitur per imperium, aut etiam per consilium, non vero si mittitur sec. processionem tantum originis, quae est sec. aequalitatem.

Ad 2^m. Nec in missione divina missus separatur a mittente, quia non movetur localiter ad locum ubi prius non erat, sed solum incipit novo modo esse in aliquo, ubi jam prius erat.

Ad 3^m. Sic persona divina non discedit ab alio loco, quia Deus non est sec. se in loco, et persona divina jam erat praesens praesentia generali immensitatis ubi novo modo fit praesens quando mittitur, ut melius explicabitur art. 3.

Ex hoc articulo habetur *definitio missionis divinae: essentialiter importat processionem originis unius personae ab altera, cum novo modo existendi in alio*. Sic sec. consuetam suam methodum S. Thomas transiit a definitione nominali seu vulgari missionis ad definitionem realem, dividendo diversos modos missionis, eosque comparando ut appareat id in quo analogice conveniunt et id in quo distinguuntur, ut nulla ponatur imperfectio in Deo.

Revera haec notio missionis sec. suum significatum formale analogicum nullam imperfectionem in Deo ponit, e contra ira imperfectionem poneret. Unde dum metaphorice tantum Deus dicitur iratus, *proprie* dicitur Filius Dei missus a Patre, et pariter Spiritus Sanctus a Patre et Filio.

1^{um} corollarium.

Missio est plus quam simplex appropriatio, nam Filius Dei dicitur missus sec. Incarnationem, et non solum sec. appropriationem dicitur incarnatus, sed proprie et personaliter, ita ut Pater et Spiritus Sanctus non sint incarnati.

Item missio Spiritus Sancti est plus quam simplex appropriatio, quamvis Spiritus Sanctus non uniatur personaliter cum justis, et quamvis tres personae in justo habitent. Missio enim importat processionem originis quae est plus quam simplex appropriatio, sed proprie pertinet ad personam procedentem. Sic, ut infra dicetur, non potest dici quod Pater mittatur, quamvis in justo habitet cum duabus aliis personis.

2^{um} corollarium.

Secundum Traditionem verba Domini sec. Joan. VIII, 42: « Ego ex Deo processi et veni, neque enim a meipso veni, sed ille me misit », haec verba expriment non solum missionem visibilem quae facta est per Incarnationem, sed

etiam processionem aeternam. Sic dicit Jesus « *processi et veni* ». Ita S. Thomas in Comment. in Joan. Quamvis hic sensus, scil. haec distinctio inter « *processi et veni* », non statim appareat ex solo contextu, tamen manifestatur ex comparatione cum aliis textibus de processionibus. Imo Christus ibidem dicit: « neque a meipso veni, sed ille me misit » dum e contra Pater a seipso venit et non mittitur, quia non procedit ab alia persona.

ART. II. — Utrum missio sit aeterna an temporalis tantum.

Status qu. Difficultas est quia missio, ut dictum est, processionem importat; processio autem est aeterna. Et insuper cuicumque convenit aliquid temporaliter et non ab aeterno, illud mutatur; sed persona divina non mutatur.

Responsio tamen est:

Missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum.

1^o Hoc probatur ex S. Scriptura: Galat. IV, 4: « Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum ».

2^o Ratio theologica est adhuc explicatio notionis missionis: nam missio, praeter habitudinem ad principium aeternum, dicit habitudinem ad terminum temporalem, per quem completur in ratione missionis. Ergo dicenda est temporalis tantum, quamvis ejus principium sit aeternum, quia effectus quem connotat et a quo denominatur est temporalis.

Sic pariter dicitur etiam Deus *creavit* non ab aeterno, sed in tempore. Ita Incarnatio et Missio Spiritus Sancti die Pentecostes non sunt ab aeterno, sed in tempore.

E contra *generatio* et *spiratio* dicuntur solum ab aeterno, quia non important habitudinem ad terminum temporalem. *Processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter, nam Filius ab aeterno procedit, ut est Deus, temporaliter vero ut homo.

S. Thomas in sua conclusione conjungit *missionem* et *dationem*, non quia sunt omnino idem, sed quia habent inter se aliquam convenientiam. Conveniunt in eo quod utraque importat novum quendam existendi modum in creatura. Differunt autem in eo quod missio importat personam, quae mittitur, procedere ab alia, dum datio hoc non importat. Sic *Pater*, qui mitti non potest, *semetipsum* dat et divina essentia dari potest Filio et Spiritui Sancto per communicationem.

Ad 2^m. *Quare persona missa non mutatur ex eo quod novo modo fit prae-sens in aliquo?* Quia hoc est solum *propter mutationem creaturae*, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus omnium rerum, non prout Deus mutatur, sed prout res ad existentiam perveniunt. Ita etiam objectum aliquod dicitur nunc actualiter visum et non antea, non propter mutationem in ipso, sed propter mutationem in visu, qui nunc terminatur ad hoc objectum.

Sic Verbum non mutatur ex missione visibili Incarnationis, scil. ex hoc quod humanitas Christi terminatur ad ipsum.

Ad 3^m. « *Missio includit processionem aeternam et addit temporalem effectum* ».

Unde est duplex processio, aeterna et temporalis, duplex seu gemina, non

per respectum ad duplex principium, sed ad duos terminos, quorum unus est aeternus (sic habetur processio aeterna) et alter temporalis (sic habetur processio temporalis, quae est ipsa missio).

Unde *missio* merito definitur: « processio originis unius personae ab altera, cum novo modo existendi in alio ». Sic plus est, ut dictum est, quam appropriatio, et *distinguitur tum a creatione, tum a processione aeterna*; a creatione distinguitur prout principium ejus aeternum est una persona mittens et non tota Trinitas quae est unum principium operationis ad extra, sic missio similis est processioni. Et tamen a processione aeterna distinguitur propter terminum temporalem, et in hoc quodammodo similis est creationi.

Sic missio est velut aliquod medium inter processionem aeternam et creationem.

Dubium: Utrum missio importet principaliter et in recto originem aeternam personae missae, an novum effectum in creatura productum. — Cum Joan. a S. Thoma (a. 1, num. 12) et Gonet (a. 1, n. 3-4) notandum est quod inter scholasticos sunt duae conceptiones missionis: una proponitur a S. Bonaventura et Scoto, altera a S. Thoma, a thomistis ac multis extraneis. Haec quaestio, quae videtur nimis subtilis, necessaria est ad bene distinguendam missionem divinam a simplici appropriatione, prout dicit aliquid plus.

Pro S. Bonaventura et Scoto missio est principaliter, non ipsa processio, sed productio effectus temporalis, sec. quem persona dicitur missa. Ratio est quia persona missa praeexistebat per processionem aeternam, ante processionem temporalem et omnino liberam.

Thomistae dicunt potius, ut Gonet, loco cit., quod *missio* non est ipsa productio effectus temporalis, sed *importat in recto aeternam personarum originem, in obliquo vero novum effectum* in creatura productum. Et hoc videtur profundius.

1^o Prob. Ex S. Aug., *De Trin.*, lib. II, c. 5: « A Patre exire et venire in hunc mundum, mitti est ».

Ex S. Thoma hic, art. 2, ad 3, ubi ait: « Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scil. temporalem effectum ».

Insuper a. 8 S. Thomas tenet quod Filius non ita proprie mittitur a Spiritu Sancto sicut Spiritus a Filio, quamvis Spiritus Sanctus producat cum Patre et Filio effectum temporalem ratione cujus Filius dicitur missus. In Comment. vero in I *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, minus clare loquitur S. Thomas.

2^o Prob. ratione. Missio personae divinae essentialiter importat *exitum* a persona mittente. Sed *hic exitus* nequit esse alius *quam origo aeterna*, quia missio divinae personae nequit fieri per imperium aut per consilium, ut jam dictum est a. 1.

Ergo *missio* essentialiter importat talem originem, ergo non est solum operatio Dei ad extra et temporalis, sed *est origo aeterna personae missae, ut connotans operationem ad extra et temporalem effectum*.

1^a *Confirmatio*. Alioquin Pater diceretur missus, nam producit in justo gratia sanctificans sec. quam etiam Pater in justo habitat.

2^a *Confirmatio* habetur ex comparatione missionis divinae cum actu libero Dei, nam actus liber, v. g. creandi, in Deo nihil aliud est quam actus unicus

voluntatis divinae, quo Deus necessario se diligit, sed quatenus connotat bonum non necessario dilectum.

3^a *Confirmatio*. Sententia thomistarum videtur conformior modo loquendi S. Scripturae. Cfr. Joan. VIII, 42: «Ego ex Patre processi et veni», et Joan. XVI, 28: «Exivi a Patre et veni in mundum».

Item Patres graeci considerant *missiones* velut prolongationes ad extra processionum; sic eas distinguunt a *creatione*; dicunt: mittere personam Filii aut Sp. Sancti differt a creare, sicut vivere ab imperare. Et in missionibus, non in creatione, fundant communicationem vitae divinae qua elevamur ad ordinem gratiae. Sic distinguunt ordinem naturalem et ordinem gratiae sicut creationem et missionem divinarum personarum. Unde multum insistunt in missione invisibili Spiritus Sancti. Hoc non mirum est in eorum doctrina quae incipit potius a tribus personis quam ab unitate naturae.

S. Aug. autem servat quoad missionem id quod essenziale est in hac doctrina graecorum, dum dicit, ut notatum est, in libro II de *Trin.*, c. 5: «A Patre exire et venire in mundum, mitti est».

Missio tamen dicitur temporalis, prout connotat effectum temporalem a quo sumitur ejus denominatio; sicut creatio dicitur temporalis ratione effectus, quamvis actio libera creatrix si aeterna.

ART. III. — Utrum missio invisibilis divinae personae sit solum sec. donum gratiae gratum facientis.

Status qu.: Hic articulus est principalis hujusce quaestionis, saltem per respectum ad nos, ad nostram vitam gratiae; tractat enim de fundamento supremo hujusce vitae. Est materia praedicationis et contemplationis. Unde in eo satis longe immorandum est. Methodice procedendo, quinque sunt consideranda: videamus: 1^o ad statum quaestionis, id in quo differt missio invisibilis a visibili; 2^o nodum difficultatum in objectionibus positus initio articuli; 3^o testimonia S. Scripturae et Traditionis; 4^o id in quo generaliter conveniunt theologi; 5^o corpus articuli; 6^o tres interpretationes propositas, scil. interpretationem magis communem thomistarum, sententiam Vasquezii et sententiam Suarezii. Sic ordinate procedimus a magis cognito ad minus cognitum, seu a fundamento revelato ad explicationem ejus.

Sequimur in hoc praesertim Joan. a S. Thoma qui videtur doctrinam S. Thomae profunde penetrare. Cfr. P. Gardeil C. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. II, p. 6-60. De hac re satis longe scripsimus alibi: *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, 1929, t. I, p. 163-206. Cfr. etiam *L'habitation en nous des trois Personnes*, a P. Galtier, S. J., 1928.

1^o In quo differt missio invisibilis a visibili?

Differt sec. terminum vel effectum temporalem a missione connotatum. *Missio visibilis* enim connotat effectum saltem quodammodo sensibilem, quo sensibiliter manifestatur persona missa, sic missio visibilis Filii facta est per Incarnationem, et missio visibilis Spiritus Sancti die Pentecostes sub specie ignis et doni linguarum.

Missio invisibilis ea est quae connotat effectum ordinis spiritualis, non sensibilis. Sic Spiritus Sanctus dicitur missus ad animam justi in instanti invisibilis justificationis, quae fit per infusionem gratiae habitualis.

Videbimus in explicatione horum articulorum, quod sequuntur ex hoc duae differentiae inter has missiones. Nam per *missionem visibilem* Incarnationis aut Pentecostes, mittitur et manifestatur *una tantum persona*; dum in missione invisibili duae personae procedentes mittuntur, et ipse Pater semetipsum dat. Secunda differentia consequens est, scil. *missio visibilis* fit per quemlibet effectum visibilem convenientem ad manifestandam personam divinam missam, sic Spiritus Sanctus missus est sub specie ignis die Pentecostes, et sub specie columbae in baptismo Christi, sec. illud Matthaei, III, 16: «Jesús... vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se».

E contrario *missio invisibilis* non potest fieri nisi per aliquod donum *supernaturale*, ut ostenditur in hoc articulo tertio. Et oportet determinare per quodnam donum *supernaturale*: utrum per gratiam gratum facientem seu habitualement, an per actualement, an per solam fidem infusam, an per spem, an per gratias gratis datas quas accipere possunt peccatores ad utilitatem proximi. Sic melius determinatur status quaestionis.

II^o *Difficultas autem quaestionis* apparet ex objectionibus initio articuli positus. 1^o Oportet explicare quod non solum gratia creata, sed etiam ipsa persona divina datur; 2^o videtur quod potius gratia sit secundum Spiritum Sanctum, quia per eum nobis gratia datur; 3^o quare non dicerentur Filius et Spiritus Sanctus missi sec. gratias gratis datas?

Quid docet Scriptura de missione invisibili Spiritus Sancti et Filii.

S. Scriptura saepe loquitur de praesentia generali Dei auctoris naturae in omnibus rebus quas immediate conservat in esse, prout esse est proprius effectus Dei. Ita in Ps. CXXXVIII, 7: «Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades». Et in Act. Ap. XVII, 28, S. Paulus in medio Areopagi dicit: «In ipso [Deo] vivimus, movemur et sumus».

Haec praesentia generalis Dei in omnibus rebus quas conservat in esse explicatur a S. Thoma, I Pars, q. 8, a. 3, prout actio conservatrix est continuatio actionis creatricis quae producit res in esse non per instrumentum, sed immediate. Sic Deus, ut *causa efficiens*, est *effective praesens* in omnibus rebus, prout conservat effective in eis id quod est magis intimum, scil. esse, quod est maxime formale omnium, prout omnia actuatur in re creata.

Item Deus conservat immediate materiam ex nihilo productam, pariter animas ex nihilo productas absque instrumento.

Sed S. Scriptura loquitur non solum de hac praesentia generali quae vocatur immensitatis, sed etiam de *alia praesentia speciali Dei in anima iustorum* et non in omnibus rebus. Sic in libro Sapient. I, 4 legitur: «In malevolam animam non introibit Sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Spiritus enim Sanctus disciplinae effugiet fictum et auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu». Ex contextu videtur quod ibi sit sermo non solum de sapientia creata, sed etiam de increata, quia agitur etiam de Spiritu Sancto. Dubium autem

omnino tollitur per testimonium Christi, apud Joan. XIV, 23: « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus ».

In hoc testimonio omnia verba sunt notanda, praesertim « ad eum veniemus ». Quis veniet? Estne solum aliquis effectus creatus, ut gratia creata, vel sapientia creata? Non, sed illi qui venient sunt hi ipsi qui diligunt, scil. Pater et Filius, a quibus nunquam separatur Sp. Sanctus, qui insuper promittitur a Filio. Denique in hoc textu dicitur non solum *ad eum*, scil. justum, *veniemus*, sed etiam *mansionem apud eum faciemus*, id est veniemus non transeunter, sed permanenter ad habitandum in justo, quandiu justus permanebit justus.

Ita intellexerunt Apostoli. Sic in I^a Joan. IV, 16 legitur: « Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo ».

In hoc manifeste agitur de praesentia speciali omnino distincta a praesentia generali in omnibus rebus. Conditio hujusce specialis praesentiae est caritas, seu status gratiae, qua homo constituitur justus. Sic justus continet Deum in corde suo, sed adhuc verius est dicere quod Deus continet eum, prout conservat in eo non solum esse naturae, sed etiam esse gratiae et caritatem.

Item S. Paulus ad Rom. V, 5: « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis ». Id est non solum accepimus donum caritatis, sed ipsum donatorem, Spiritum Sanctum.

Item S. Paulus, I ad Cor. III, 16: « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? ». Id est: habitat in vobis, in anima vestra, sicut in templo spirituali ubi cognosci, diligi et adorari debet. Item I ad Cor. VI, 19-20: « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro ». Hoc in memoriam revocat id quod dixerat Jesus ad mulierem Samaritanam apud Joan. IV, 21-24: « Mulier, ... venit hora quando neque in monte hoc, neque in Jerosolymis adorabitis Patrem... Venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate... Spiritus est Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare ».

Ergo manifestum est quod in S. Scriptura jam clare distinguitur specialis praesentia Dei, quae saepe tribuitur Spiritui Sancto, a praesentia generali.

* * *

In Traditione autem haec doctrina egregie servatur, ut constat etiam ex primis documentis primitivae Ecclesiae.

Sic S. Ignatius Antiochenus in suis epistolis pluries vocat christianos - theophoroi - sec. illud Pauli: « portate Deum in corpore vestro » (I ad Cor. VI, 20).

Haec doctrina est explicite cognita a fidelibus in Ecclesia primitiva, et martyres eam proclamant coram iudicibus. Sic S. Lucia dicit ad iudicem Paschasium: « Verba non deficiunt his qui in se habent Sp. Sanctum. - Sp. Sanctus estne igitur in te? - Utique, omnes qui pie et caste vivunt, sunt templum Sp. Sancti ». Cfr. Froget, *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes*, 1900, 3^e éd., p. 97, cfr. ibidem alia Traditionis testimonia. Vide etiam Rouet de Journal, *Enchir. patr.* 290, 871, 2040, 2126. Patres graeci saepe dicunt: Per Spiritum Sanctum

christiani fiunt participes Dei, et deificantur. Cfr. Rouet de Journal, *op. cit.*, n. 1011, 1144, 1216, 1228, 1283, 1468, 2106, 2107, 2109, 2115, 2193, 2286. S. Basilii declarat hanc unionem nostram cum Sp. Sancto sitam esse in eo quod Sp. Sanctus habitans in nobis, nos spirituales reddit et conformes imaginis Filii Dei (*De Spiritu S.*, c. IX, n. 22-23; c. XVIII, 47). - Item S. Cyrillus Alex., *Dialog.* VII. Pariter S. Ambrosius asserit Sp. Sanctum nobis dari primum in baptismo, deinde in confirmatione, ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus (*De Spiritu S.*, l. I, c. 5-6). S. Augustinus hoc etiam docet et testatur, Patres magno consensu praedicare Deum seipsum donum justis dare (*De fide et symbolo*, c. IX).

Haec doctrina pariter pluries affirmatur ab Ecclesia, v. g. in Symb. S. Epiphani, Denz. 13: « Spiritus Sanctus qui... in apostolis locutus est, et in sanctis habitat ». Item Conc. Trid., Denz. 799: « Justificationis causa efficiens est misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae » (Eph. I, 13). Cfr. ea quae diximus supra, circa quaest. 38, prologus, de dono increato quod est Spiritus Sanctus.

Denique Leo XIII in sua Encyclica « *Divinum illud munus* » 9 maji 1897, citat praedictos textus S. Scripturae, et sic explicat praesentiam specialem SS. Trinitatis in justis, citando etiam verba S. Thomae, I^a Pars, q. 8, a. 3.

In hoc loco dicit Leo XIII:

« Deus adest omnibus rebus in eisque est per potentiam in quantum omnia ejus potestati subduntur; per praesentiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi (S. Thomas, I, q. 8, a. 3). At vero in homine est Deus non tantummodo ut in rebus, sed eo amplius cognoscitur ab ipso et diligitur; quum vel duce natura bonum sponte amemus, cupiamus, conquiramus. Praeterea ex gratia Deus insidet animae justae tanquam in templo, modo penitus intimo et singulari; ex quo etiam sequitur ea necessitudo caritatis, qua Deo adhaeret anima conjunctissime, plus quam amico amicus possit benevolenti maxime et dilecto, eoque plene suaviterque fruitur. Haec autem mira conjunctio, quae suo nomine *inhabitatio* dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepans qua caelites Deus beando completitur, tametsi verissime efficitur praesenti totius Trinitatis numine, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Joan. XIV, 23), attamen de Sp. Sancto tanquam peculiaris praedicatur (1). Siquidem divinae potentiae et sapientiae vel in homine improbo apparent vestigia; caritatis, quae propria Spiritus veluti nota est, alius nisi justus est particeps... Inhabitantem in animis piis Spiritum Sanctum ubertas munerum caelestium multis modis consequitur » (et ibidem exponitur traditionalis doctrina de septem donis, sec. S. Aug. et S. Thomam).

In hac Encyclica sic explicatur quod haec specialis praesentia totius Trinitatis appropriatur Sp. Sancto, prout mittitur a duobus aliis personis, et prout caritas nos assimilatur Sp. Sancto, qui est amor personalis, plus quam fides donis illustrata nos assimilatur Verbo. Fides enim ratione suae obscuritatis est essen-

(1) Hoc est aequivalenter dicere: tres personae habitant in anima justa, sed haec habitatio appropriatur Spiritui Sancto; appropriari enim nihil aliud est quam « de eo tanquam peculiaris praedicari ».

tialiter imperfecta, sic differt a caritate, quae sola inter tres virtutes theologicas remanebit in caelo.

Et perfecta assimilatio nostra cum Verbo fiet solum quando accipiemus lumen gloriae, et videbimus Verbum, a quo assimilabimur Patri, prout Verbum est Splendor Patris.

Sic merito praesentia specialis SS. Trinitatis appropriatur Spiritui Sancto, quamvis missio ejus, ut dictum est, sit plus quam appropriatio.

Certo etiam Filius, non ratione humanitatis, sed ut Verbum, est specialiter praesens in justis et mittitur invisibiliter ad eos; Pater ipse est praesens, sed non missus est, semetipsum dat justis.

Encyclica Leonis XIII non favet igitur opinioni Petavii, sec. quem unio specialis Spiritus Sancti cum justis est plus quam per appropriationem. Petavius non satis explicat verbum Domini apud Joan. XIV, 23: «Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et *ad eum veniemus* et mansionem apud eum faciemus». Sic manifeste non solum Sp. Sanctus, sed et Pater et Filius habitant in justo, per hanc praesentiam specialem distinctam a generali praesentia immensitatis, et unio non differt ab inhabitatione.

Nunc requiritur labor theologicus ad bene distinguendas has duas praesentias, sec. id in quo formaliter consistunt.

Quid communiter docent theologi circa hanc habitationem?

1^o Communiter docent hanc *unionem non esse hypostaticam*, seu personalem et substantialem, sed *accidentalem* et *moralem*, quamvis *realem*; 2^o Spiritum Sanctum esse in justis, non proprie ut causam formalem, sed ut efficientem et exemplarem, ac sicut objectum cognitum et dilectum; 3^o hanc habitationem convenire tribus Personis et appropriari Spiritui Sancto.

1^o Haec inhabitatio omnino *distinguitur ab unionem hypostaticam*, nam justus suam personalitatem retinet; et anima non solum est substantia distincta a Spiritu Sancto, sed retinet etiam suum proprium esse. Est igitur unio *non personalis, nec substantialis, sed accidentaliter* per cognitionem et amorem; sic est *unio moralis*; attamen est *realis*, quia Spiritus Sanctus praesens est in justo non solum per effectum operationis divinae, sed etiam per divinam substantiam. Id est, absque mutatione in seipso, Spiritus Sanctus illabitur animae et eo magis quo ad altiorem gradum gratiae et caritatis eam elevat.

2^o Spiritus S. in anima sic habitans, eam sanctificat non proprie ut causa formalis, sed ut causa efficiens et exemplaris. *Non quidem ut causa formalis*, quidquid dixerit Petrus Lombardus a S. Thoma refutatus II-II, q. 23, a. 2, nam caritas infusa est quid creatum et non est increata caritas. Imo dicit Conc. Trid. (Denz. 799): «Unica causa formalis (justificationis) est justitia Dei, *non qua justus est, sed qua nos justos facit*» seu gratia creata. Si enim Spiritus S. esset causa formalis nostrae sanctificationis, anima considerari deberet ut causa materialis, cui intrinsece inhaereret Spiritus Sanctus, ex his duobus tanquam partibus constitueretur aliquid tertium, magis perfectum, quod est impossibile. Haec est via ad pantheismum (cfr. I, q. 3, a. 8). Unde Spiritus Sanctus dicitur solum «*quasi anima nostrae animae, et quasi vita nostrae interioris vitae*». Sed realiter et proprie ille est cum Patre et Filio *causa efficiens* gratiae et caritatis, quatenus eas infundit, conservat, et auget. Dicit etiam potest *causa exemplaris*,

quatenus divinam similitudinem animae imprimit (III, q. 3, a. 5 ad 2), ac simul ultimus finis alliciens. In explicatione art. S. Thomae dicendum est quomodo Spiritus S. in nobis est ut objectum cognitum et dilectum.

3^o Haec *habitatio*, ut dicit Leo XIII Encycl. cit., *communis est tribus personis*, «ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus», sed *appropriatur* Spiritui Sancto, quia fit per caritatem quae nos magis assimilatur Spiritui Sancto, quam fides Filio; perfecte per lumen gloriae assimilabimur Filio, qui nos assimilabit perfecte Patri, cujus est Imago.

Hoc quasi communiter docetur a theologis contra Petavium, Scheeben et Jovene, qui fatentur habitationem esse communem tribus personis, sed citando quosdam textus Patrum graecorum, putant *unionem* proprie convenire Spiritui Sancto, qui sic nobis uniretur «vi personae» potiusquam «vi naturae divinae».

Hoc generaliter rejicitur quia «in divinis omnia sunt communia, ubi non obviat relationis oppositio», atqui non solum habitatio, sed etiam *unio Dei* cum anima per gratiam, tribus divinis personis tribui debet, quin obviet relationis oppositio. Haec unio Spiritus Sancti cum justo *non est personalis* quia non est hypostatica, et sic non potest esse quid plus quam appropriatio.

Hoc aequivalenter dicitur a Leone XIII, loc. cit.: Haec praesentia est «totius Trinitatis, attamen de Spiritu Sancto tanquam peculiaris praedicatur».

* * *

Quid dicit S. Thomas in corpore articuli?

Ratio S. Thomae est explicatio doctrinae fidei, non deductio conclusionis theologicae, vel est deductio propositionis explicite revelatae ex duabus veritatibus fidei, et ad hoc reducitur.

Persona mittitur prout *novo modo* existit in aliquo et ab eo habetur (a. 1 et 2).

Atqui persona divina, jam praesens modo communi in omnibus rebus ut causa efficiens (conservans esse rerum), non existit *novo modo* in homine nisi prout cognoscitur et amatur ab eo, operatione quae ad ipsam attingit, et quae non potest esse sine gratia habituali et caritate.

Ergo persona divina non invisibiliter mittitur nisi sec. donum gratiae gratum facientis, quae cum caritate connectitur.

Legendus est articulus.

Tota vis hujusce explicationis doctrinae fidei est in distinctione inter praesentiam generalem immensitatis, qua Deus est praesens *ut causa efficiens* conservans esse rerum, per continuationem actionis creatricis quae est immediata, scil. sine instrumento (sic est simul immediatio virtutis et suppositi), et praesentiam specialem, qua Deus est praesens in homine justo, non solum ut causa efficiens, sed etiam *ut objectum cognitum et dilectum*, ac velut in templo.

Difficultas est quia etiam Humanitas Christi et B. M. Virgo a justo cognoscuntur per fidem et diliguntur per caritatem et tamen non dicuntur realiter praesentes in justo, imo sunt physice distantes, scil. sunt sec. suum esse naturale in caelo, nam humanitas Christi non est realiter praesens nisi naturaliter in caelo, et sacramentaliter non sicut in loco, in Eucharistia.

Nec Deus dicitur specialiter praesens in philosopho, qui, in statu peccati

mortalis, cognoscit per demonstrationem Dei existentiam et quaedam ejus attributa. Nec Deus dicitur habitare in christiano qui sine caritate conservat fidem et spem.

Ad hanc difficultatem solvendam, S. Thomas attente dicit in corpore articuli, quod agitur in justo *de cognitione et amore Dei, qui « attingunt ad ipsum Deum »*.

Haec verba explicatione indigent, et illustrari debent ab ipsis verbis S. Scripturae quae S. Thomas intendit nunc penetrare.

Hoc supplementum explicationis invenitur in ultima paragrapho corporis articuli et in responsionibus ad objecta.

In hac secunda paragrapho legitur: « Similiter illud solum *habere* dicimur quo libere possumus uti vel *frui* (utimur autem creaturis et fruimur Deo). *Habere autem potestatem fruendi divina persona* est solum sec. gratiam gratum facientem (et caritatem). Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis *Spiritus Sanctus habetur* et inhabitat hominem. Unde et ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur ».

Ergo ex hoc apparet quod agitur non de qualicumque cognitione Dei, sed *de cognitione quasi experimentalis*, qua fruimur Deo in nobis realiter praesente, et non distante.

Id est: non sufficit cognitio naturalis philosophica, nec cognitio fidei, praesertim fidei informis, nec cognitio prophetica, sed requiritur cognitio fidei vivae, imo fidei vivae donis illustratae, ut infra patebit.

Attamen ut tres personae sint specialiter in justo, non requiritur quod haec cognitio sit *actualis*, sufficit quod sit *habitualis*, quia inhabitatio perdurat dum justus remanet justus, etiam in somno. Sed requiritur quod Deus sit in eo, non solum ut causa efficiens conservans esse, sed *ut objectum quasi experimentaliter cognoscibile* (si non actualiter cognitum) et *diligibile* (si non actualiter dilectum), et *fruibile*. Hoc magis explicite dictum est a S. Thoma in resp. ad objecta. Ad 3^m dicitur: « licet per aliquos alios effectus (quam per gratiam habitualementem) Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus *nos inhabitat* vel etiam *habetur* a nobis ». Agitur ergo de cognitione et amore quo « *fruamur divina persona* » ut dicitur ad 1^m.

Item in I Sent., dist. 14, q. 2, a. 2 ad 3, S. Thomas dixerat: « *Non qualicumque cognitio* sufficit ad rationem *missionis*, sed solum illa quae accipitur *ex aliquo dono* appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, sec. modum proprium illius personae, scil. *per amorem*, quando Spiritus Sanctus datur, unde *cognitio ista est quasi experimentalis* ». Hoc est fundamentum contemplationis mysticae, quae sic apparet in via normali ad sanctitatem, sed ut quid eminens.

Item in nostra quaestione 43, a. 5, ad 2^m in fine. Cognitio autem experimentalis vel quasi experimentalis est de objecto non absente, non distante, sed realiter praesente, imo *realiter praesente* non solum *effective*, ut causa efficiens, sed etiam *ut objectum* quasi experimentaliter cognitum. Cfr. I-II, q. 28, a. 1.

Item cfr. D. Thomam in Ep. ad Rom. VIII, 16: « Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei », dicit S. Thomas: « *Reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit* », id est sicut anima seipsam experimentaliter cognoscit per actus suos, ita proportionaliter anima quasi

experimentaliter cognoscit Deum in se praesentem prout ipse Deus est principium amoris filialis, qui sub speciali ejus inspiratione procedit, sec. illud discipulorum euntium ad Castellum nomine Emmaus: « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via? ». Quamvis justus non habeat certitudinem absolutam se esse in statu gratiae, sub speciali inspiratione Dei quasi experimentaliter cognoscit Deum in se praesentem et eo fruitur.

Ut explicat Joannes a S. Thoma (in I, q. 43, a. 3, n. 10), haec cognitio procedit a fide viva dono sapientiae illustrata, ut dicitur in II-II, q. 45, a. 2: « Circa res divinas *ex rationis inquisitione* rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; *sed rectum iudicium habere de eis per connaturalitatem ad ipsas*, pertinet ad sapientiam, sec. quod est donum Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit in c. II *de Div. Nomin.*: " Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina " (scil. per connaturalitatem et sympathiam ad ea, sub speciali inspiratione Spiritus Sancti). Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, sec. illud I ad Cor., VI, 17: " Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo " ». Hoc autem donum est in omnibus justis, cf. ibid. a. 5.

Item II-II, q. 8, a. 3 et 4, de dono intellectus quod est in omnibus justis.

Ad 3^m dicitur quod non sufficeret spiritus propheticus, quia non nos unit Deo et vitae intimae Dei, sed manifestat rem annuntiatam a Deo, ut signum. Notandum est circa resp. ad 2^m quod gratia et caritas sunt velut *dispositio* ad recipiendum ipsum Spiritum Sanctum, et Spiritus Sanctus est causa efficiens gratiae. Sic in eodem instanti, in ordine causae efficientis prius est Spiritus Sanctus infundens caritatem, et in genere causae materialis prius est caritas disponens animam ad accipiendum Spiritum Sanctum. Ita se habet ad formam dispositio ultima, quae postea est proprietas formae.

Dubium duplex. Utrum haec specialis praesentia SS. Trinitatis *ut est objectum* praesupponat necessario aliam praesentiam Dei *ut est causa efficiens* conservans nos in esse; et, etiamsi aliam praesentiam praesupponat, an praesentia specialis *ratione sui* sit *realis* (et non solum repraesentativa ut repraesentatur res physice distans), sicut accidens, quamvis substantiam praesupponat, est tamen ratione sui quid reale.

Respondetur secundum communem sententiam thomistarum, et speciatim sec. Joannem a S. Thoma: haec specialis praesentia Dei *ut est objectum*, praesupponit necessario aliam praesentiam Dei *ut est causa efficiens* conservans nos in esse; attamen haec specialis praesentia *etiam ratione sui est realis* (et non solum repraesentativa ut si ageretur de re distante, sed repraesentata). Sed ad intelligentiam hujusce responsionis exponendae sunt duae aliae interpretationes ad invicem oppositae, quae propositae sunt una a Vasquez et altera a Suarez.

* * *

Secundum Vasquez in I, q. 43, a. 3: Specialis modus existentiae Dei in justis per gratiam de se non requirit *praesentiam realem* Dei, ita quod si Deus non esset realiter praesens praesentia generali, per caritatem non *fieret realiter praesens*, sed solum *affective praesens*, ut amicus distans, ut humanitas Christi aut

Beata Virgo, quae revera sunt physice *distantes*. (Vasquez non attente consideravit quod Trinitas est in justis ut objectum *quasi experimentaliter cognoscibile*, scil. ut objectum realiter praesens, non distans).

Suarez e contrario in libro XII *de Trinitate*, c. 5 tenet quod missio divinarum personarum ita personas ipsas dat, quod essent *realiter* in justis praesentes, etiamsi Deus jam non esset in illis causaliter et physice praesens ut conservans eos in esse. Et haec realis praesentia specialis Dei in justis fundatur juxta Suarezium *in ipsamet exigentia caritatis creatae etiam in viatore, quae*, ut amicitia, exigeret Deum realiter praesentem ut amicum, et non solum affective praesentem.

Responsio thomistarum supra breviter enuntiata videtur esse quasi medium et culmen inter et supra has opiniones ad invicem oppositas.

Etenim contra Vasquez tenendum est quod *haec specialis praesentia* non est solum affectiva ut praesentia personae dilectae, sed distantis, nam est *praesentia Dei quasi experimentaliter cognoscibilis ut praesentis*, et quandoque quasi experimentaliter cogniti in actu.

Alioquin valde minuuntur verba S. Scripturae, et eorum sensus obvius non amplius servatur. Dixit enim Jesus apud Joan. XIV, 23: « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et *ad eum veniemus* » i. e. *veniemus realiter*, quod non diceretur de persona distante quae fieret praesens solum affective et repraesentative per epistolam aut recordationem.

Item non servaretur sensus obvius verborum S. Pauli ad Rom. V, 5: « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris *per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* », et non datus est improbis, in quibus tamen jam Deus praesens est praesentia generali.

Item non verum dixisset S. Paulus I Cor. III, 16: « Nescitis quia templum Dei estis *et Spiritus Dei habitat in vobis?* », i. e. habitat realiter, quod non dicitur v. g. de Beata Maria Virgine, quamvis ut Mater spiritualis a fidelibus diligatur, et in eos influat.

Denique contra Vasquez dicendum est quod, si ejus opinio esset vera, specialis praesentia sic diminuta verificaretur quodammodo non solum in justis, sed etiam *in fidelibus peccatoribus*, in quibus Deus, jam realiter praesens praesentia generali, est ut *objective cognitus* per fidem infusam informem, et ut objectum spei et inefficacis amoris.

Nec sec. hanc opinionem explicantur textus S. Thomae I, q. 43, a. 3 ad 1: « Missio invisibilis fit sec. donum gratiae gratum facientis et tamen *ipsa persona divina datur* » et « justus ipsa persona divina *fruitur* » (ibid.).

Item S. Thomas dicit I, q. 8, a. 3 ad 4: « Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum esse in aliquo, sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo *sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus* ». Ergo sec. S. Thomam, per gratiam et caritatem, Trinitas non solum est *objective et affective praesens* ut amicus *distans*, sed etiam est *realiter-objective praesens*, ut objectum *quasi experimentaliter cognoscibile*, et quandoque *cognitum*, aliquo modo sicut anima est sibi realiter-objective praesens, ut objectum quasi experimentaliter cognoscibile ex actibus suis. Unde non admittenda est opinio Vasquezii.

* * *

De sententia autem Suarezii quid sentiendum est? Juxta eam *caritas viatoris exigit praesentiam* non solum affectivam, sed etiam *realem Dei*, qui sic esset realiter in anima etiamsi non prius in ea esset ut causa efficiens.

Ad hoc respondent plerique thomistae, praesertim Joannes a S. Thoma in I, q. 43, n. 3 (et sic probatur secunda pars responsionis thomistarum): Amor amicitiae etiam supernaturalis facit quidem formaliter *unionem affectivam*, quae jam est inter amicos distantes, non vero facit formaliter *unionem realem*, quae non habetur absque cognitione experimentalis rei realiter praesentis. Sic S. Thomas I-II, q. 28, a. 1 dicit quod amor facit formaliter *unionem sec. affectum*, et desiderat *unionem sec. rem*, seu realem.

Insuper, ex hoc quod caritate diligimus humanitatem Christi et B. Mariam V. non sequitur quod sint realiter praesentes in nobis, sed affective.

Denique S. Thomas dicit I-II, q. 3, a. 4: « Beatitudo, quae est consecutio finis ultimi, consistit formaliter in visione beatifica, non in amore ». Dicit ibid.: « *Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis*. Voluntas fertur in finem et *absentem*, cum ipsum desiderat, et *praesentem*, cum in ipso requiescens delectatur; consequimur autem ipsum finem per hoc, quod *fit nobis praesens per actum intellectus*, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto ». Unde, ut concludit Joannes a S. Thoma in I, q. 43, a. 3, n. 8 et 9, et multi alii thomistae: *Ad realem praesentiam specialem* personarum divinarum necessario praerequiratur praesentia realis, *quae est per causalitatem efficientem*, sec. quam Deus conservat nos in esse (per contactum virtutis) et sive in esse naturae, sive in esse gratiae.

Attamen haec praesentia specialis etiam *ratione sui realis est*, quia agitur de Deo *quasi experimentaliter cognito*. Ita analogice accidens ut sit reale praesupponit quidem substantiam, ad minus aptitudinaliter debet in ea inhaerere; attamen accidens etiam *ratione sui est quid reale*, scil. ens invenitur intrinsece in illo. Aliquid simile habetur quoad dependentiam praesentiae specialis a praesentia generali, et remanet quod utraque realis est, sed diversimode; praesentia generalis est formaliter praesentia causae efficientis conservantis nos in esse, dum praesentia specialis est *praesentia objecti quasi experimentaliter cognoscibilis et fruibilis* et quandoque cogniti et dilecti.

Sed addi potest cum Salmanticensibus in I, q. 43, a. 3, dub. V, n. 96, 99, si per impossibile Deus non jam esset realiter praesens in anima justi ut conservans ejus *esse naturale*, in instanti infusionis gratiae et caritatis Deus inciperet esse *realiter praesens*, ut conservans gratiam et caritatem, quae sunt effectus ejus propriissimi, et simul ut objectum quasi experimentaliter cognoscibile, ac quandoque cognitum et dilectum.

Confirmatur. Hoc illustratur duplici analogia: I^a Deus clare visus est realiter praesens, in beatis dupliciter: 1^o ut conservans eos in esse naturae et gratiae, et 2^o ut objectum clare visum, experimentaliter cognitum et super omnia continuo dilectum. II^a Anima nostra est sibi realiter praesens, 1^o ut principium radicale physicum suarum operationum et 2^o ut objectum non distans sed experimentaliter cognoscibile in his operationibus. Sic remanet sententia Joannis

a S. Thoma rursus recenter proposita a Patre Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, T. II, p. 6-60) ut vera interpretatio S. Thomae. Sic igitur Deus trinus est principium, causa efficiens nostrae vitae supernaturalis, speciatim quorundam actuum qui nonnisi sub speciali inspiratione ejus producuntur, et sic quandoque seipsum in caligine fidei manifestat ut objectum quasi experimentaliter cognitum.

2^{um} dubium: *An S. Scriptura loquatur de hac cognitione quasi experimentaliter Dei habitantis in justis viatoribus.* — *Resp. affirmative;* pluries de ea est sermo in S. Scriptura: v. g. Rom. VIII, 16: « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei »; I Joan. II, 27: « Unctio ejus docet vos de omnibus »; Joan. XIV, 17: « Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit »; Apoc. II, 17: « Vincenti dabo manna absconditum... quod nemo scit, nisi qui accipit »; I Joan. IV, 8: « Qui non diligit, non novit Deum », scil. non novit quasi experimentaliter, sed potest eum cognoscere sive per rationem, sive per fidem.

3^{um} dubium: *Quare S. Thomas dicat hanc cognitionem esse quasi experimentalem in I Sent. d. 14, q. 2, a. 2 ad 3.* — Propter duo: 1^o quia haec cognitio non attingit Deum omnino immediate, sed in affectu filiali, quem Deus suscitatur in nobis, ut dicit S. Thomas in Ep. ad Rom. VIII, 16; 2^o quia non possumus cum plena certitudine experimentaliter discernere hunc affectum filialem supernaturalem a simili affectu naturali et inefficaci qui ex sentimentalismo proveniret. Et propterea non habemus absolutam certitudinem quod sumus in statu gratiae, sed in caligine fidei, viator, sub speciali inspiratione Spiritus Sancti, potest quandoque dicere ut discipuli Emmaus: « Nonne cor nostrum ardens erat, dum loqueretur in via? ». Cfr. S. Thomam I-II, q. 112, a. 5: « Ille qui vere accipit gratiam per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit ». Sic S. Thomas explicat ibid. haec verba Apocalypsis II, 17: « Vincenti dabo manna absconditum... quod nemo novit, nisi qui accipit ». Cfr. II-II, q. 45, a. 2, de dono sapientiae.

Denique notandum est quod S. Thomas in IV C. Gentes, c. 21, 22 descripsit effectus et signa habitationis SS. Trinitatis, et etiam hoc exponit saltem breviter in sequentibus articulis nostrae quaestionis. Haec signa in C. Gent. sunt sequentia: 1^o Testimonium bonae conscientiae; 2^o audire libenter verbum Dei; 3^o internus gustus divinae sapientiae; 4^o conversari cum Deo; 5^o delectari in Deo, plene consentiendo cum ipso, etiam inter adversitates; 6^o libertas filiorum Dei, prout liberantur ab inordinatis passionibus; 7^o loqui de rebus divinis ex abundantia cordis. — Magnus error igitur esset haec septem signa confundere cum sentimentalismo, qui nihil aliud est quam affectatio amoris Dei, qui revera non est, aut non ita est intensus in anima ut dicitur.

ART. IV. — Utrum Patri conveniat mitti.

Respondetur: Patri non convenit mitti, nam missio importat processionem ab alio sec. originem. Pater autem non est ab alio. Unde non mittitur.

Ad 1^m. « Pater vero seipsum dat, in quantum se liberaliter communicat

creaturae ad fruendum », et inhabitat per gratiam, sec. illud Domini: « Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus ».

ART. V. — An conveniat Filio invisibiliter mitti.

Respondetur: Missus est Filius visibiliter per Incarnationem, sed etiam invisibiliter mittitur, nam dixit: « Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus », et insuper habet originem a Patre. Sic invisibiliter mittitur sec. donum gratiae gratum facientis.

Ad 1^m. Aliqua dona appropriantur Filio, scil. illa quae pertinent ad intellectum et *inclinant ad amorem*, ut donum sapientiae, quasi sapidae scientiae, quae ibidem dicitur « experimentalis quaedam notitia ».

Ad 2^m. Sed agitur solum de cognitione quae inclinat ad amorem, nam Filius Dei est *Verbum spirans amorem*.

Ad 3^m. Distinguuntur duae missiones invisibiles quae sunt inseparabiles: « una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia ».

ART. VI. — Utrum missio invisibilis fiat ad omnes, qui sunt participes gratiae?

Respondetur affirmative cum S. Aug., nam missio ista fit proprie sec. donum gratiae sanctificantis.

Ad 1^m. In Patribus V. Testamenti eo ipso quod erant in statu gratiae habitabat SS. Trinitas, et ad eos invisibiliter mittebatur Filius et Spiritus Sanctus; attamen Spiritus Sanctus non fuit visibiliter missus nisi super Jesum baptizatum et die Pentecostes.

Ad 2^m. Notatur quod « *etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae fit missio invisibilis*... praesertim quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiae, v. g. dum aliquis ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his, quae possidet, aut quodcumque opus arduum adgreditur ».

Item post purificationem passivam sensuum, quae est velut secunda conversio, ad transeundum a statu incipientium ad aetatem spiritualem proficientium seu ad viam illuminativam. A fortiori specialiter mittitur Spiritus Sanctus, post purificationem passivam spiritus, quando est profunda animae transformatio momento ingressus in perfectam vitam unionis, ut fuit die Pentecostes pro Apostolis.

Ad 3^m. Ad beatos mittitur Spiritus Sanctus in ipso instanti in quo incipit visio beatifica, et tunc tres personae divinae sunt in anima justa tarquam in templo vivo, non amplius in caligine fidei, sed in claritate visionis, quae splendor sanctorum vocatur. Tunc est perfecta assimilatio animae non solum cum

Spiritu Sancto sed etiam cum Verbo, a quo anima assimilatur Patri, prout Verbum est figura substantiae ejus. - Legenda est haec resp. ad 3^m.

Ad 4^m. Missio divinae personae non fit ad sacramenta, quia non dicitur fieri nisi per modum termini, id est ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ART. VII. — Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti.

In hoc articulo S. Thomas explicat convenientiam missionis visibilis Spiritus Sancti descendentis super Jesum baptizatum in specie columbae (Matth. III), et descendentis die Pentecostes in specie ignis.

Respondetur: Hoc convenit, quia est modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur. Hae missiones visibiles se habent ad Trinitatem personarum sicut creaturae se habent ad Deum unum. Id est Deus se manifestat ut trinum in his factis visibilibus, quae sunt Incarnatio Filii et ignis caelestis die Pentecostes.

Differentia inter utramque missionem visibilem est quod Filius missus est ut sanctificationis principium, et igitur ut persona cum natura humana unita, ad aliquid agendum, ut Redemptor, et Spiritus Sanctus, ut sanctificationis indicium in aliquo signo: columba et ignis. Item ad 4^m.

Ad 2^m. S. Thomas cum Augustino tenet quod columba quae descendit super Jesum non fuit solum objectum visionis imaginariae, sed quid reale extramentale; item ignis die Pentecostes. Ratio est quia « columbam illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt », id est omnes testes praesentes.

Ad 5^m. Illae creaturae (columba, ignis) formatae sunt exterius ministerio angelorum.

Ad 6^m. Explicantur variae missiones visibiles quae convenientes erant in primitiva Ecclesia ad propagationem fidei. Sic Spiritus Sanctus sub linguis igneis se manifestavit, ad ostendendum officium doctrinae.

ARTICULUS VIII.

In hoc articulo ultimo ostenditur quod una persona divina non proprie mittitur nisi ab ea a qua procedit, ita Spiritus Sanctus mittitur a Patre Filioque, et Filius a Patre. Attamen dici potest *minus proprie* quod Filius mittitur a Spiritu Sancto prout persona mittens intelligitur esse principium non ipsius personae missae, sed effectus secundum quem attenditur missio. Sic dicitur de Verbo in Symbolo Nicaeno-Constantinopolitano (Denz. 86): « Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est ».

Sic terminatur tractatus de Trinitate, per manifestationem hujusce mysterii ad extra. Per modum conclusionis possumus breviter agere de momento hujusce supremi mysterii, per respectum ad distinctionem duorum ordinum naturae et gratiae, et ad vitam gratiae.

EPILOGUS

De momento supremi mysterii Trinitatis.

1^o Ex hoc melius apparet distinctio duorum ordinum, in quantum hoc mysterium est omnino indemonstrabile. Imo, ut dictum est, ejus possibilitas seu non repugnantia non potest probari, nec improbari, sed solum suadetur; et si demonstraretur eo ipso probaretur Trinitatis existentia, quae est non contingens, sed necessaria.

Item per revelationem SS. Trinitatis confirmatur ex alto dogma de libertate creationis; et clarius solvitur objectio optimismi absoluti Platonis, Leibnitzii, Malebranchii, scil.: bonum est essentialiter diffusivum sui. Atqui Deus est summum bonum. Ergo est essentialiter diffusivum sui per creationem, quae ad minus est moraliter necessaria, ita ut mundus actualis debeat esse optimus inter possibiles. Sic Leibnitz dicit: « Si Deus non creasset, neque bonus, neque sapiens esset ». Ad quod respondebat Bossuet: « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers ».

In Conc. Vatic. definitur absoluta libertas creationis (Denz. 1783): « *Liberrimo consilio suo* Deus omnia creavit ..., non ad augendam suam beatitudinem nec ad eam acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur ». Creatio sic est expressio liberrimae liberalitatis seu generositatis Dei (1).

Et ad objectionem desumptam ex principio: « bonum est suiipsius diffusivum » respondetur distinguendo: aut *per modum naturae*, ut sol diffundit lumen suum, aut *per modum voluntatis et liberalitatis*. I, q. 19, a. 3: « Nam cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non est necessarium absolute ».

Haec autem responsio ex alto confirmatur per revelationem mysterii SS. Trinitatis, nam in hoc mysterio verificatur plene et necessario praedictum principium: « bonum est essentialiter diffusivum sui »; verificatur nempe *in infinita fecunditate naturae divinae*, ut optime ostenditur a S. Thoma C. Gentes, l. IV, cap. 11: « Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum ». Sic generando Filium suum Deus Pater ei communicat non solum ideas suas ut in creatione rerum, non solum gratiam et caritatem, ut in justificatione nostra, sed etiam *totam suam naturam*, ut optime explicavit S. Thomas I, q. 27, a. 1, ad 2; q. 42, a. 2, 4, 6. Si autem ita est diffusio necessaria seu fecunditas necessaria in Trinitate, confirmatur quod creatio, quae est diffusio ad extra,

(1) Hoc evolvimus in alio opere *Dieu*, 7e ed., pp. 497-515.

est nullo modo necessaria sed liberrima, jam enim ante creationem verificatur in Deo principium « bonum est essentialiter diffusivum sui » et verificatur supra ordinem causalitatis sive efficientis sive finalis, per communicationem totius naturae divinae Filio per modum intellectionis, et Spiritui Sancto per modum amoris.

2^o Ostenditur in hoc mysterio vitam intimam Dei esse perfectam vitam intellectus et amoris.

Est perfecta vita intellectus, in qua scil. non solum concipitur verbum accidentale et multiplex, sed generatur Verbum substantiale et unicum, in quo uno intuitu cognoscuntur omnia possibilia et futura. Ratio est quia in Deo intelligere non est accidens, sed est *idem ac esse substantiale*, et pariter terminus intellectionis, id est Verbum. I, q. 27, a. 1 ad 2^m. In hac perfecta vita intellectiva, tres personae una et eadem intellectione vivunt ex eadem veritate infinita, in perfecta comprehensione suae vitae intimae.

Item in mysterio Trinitatis revelatur vitam Dei intimam esse perfectam vitam amoris, ita ut tres personae uno et eodem amore essentiali diligant idem supremum bonum quocum identificantur. Est perfectissima unio earum absque ulla inordinatione in amore, seu absque ullo egoismo; imo ita ut tota personalitas v. g. Patris sit relatio ad Filium, tota personalitas Filii sit relatio ad Patrem, tota personalitas Spiritus Sancti sit relatio ad Patrem et Filium.

Hoc autem mysterium sic resumitur: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus; sed Pater non est Filius, quia nemo generat seipsum, nec Pater et Filius sunt Spiritus Sanctus. Hoc remanet absconditum, sed in expressione hujus mysterii vitatur contradictio, quamvis non demonstratur mysterii possibilitas, seu non repugnantia. Haec possibilitas nec probatur, nec improbat, sed solum suadet, sicut convenientia Trinitatis, seu fecunditatis naturae divinae ad intra. Has rationes convenientiae possumus semper magis ac magis scrutare, sunt enim profundissimae, sed non demonstrativae, tendunt ad evidentiam non quidem demonstrationis, sed visionis beatificae, sicut polygonum inscriptum in circumferentia ad eam tendit dum multiplicatur in infinitum ejus latera.

3^o Ex revelatione mysterii Trinitatis vita Dei intima apparet ut supremum exemplar vitae gratiae, praesertim prout filiatio nostra adoptiva est participata similitudo analogica filiationis naturalis aeternae.

Nam sicut Deus communicavit Filio suo totam suam naturam, sic communicavit nobis participationem suae naturae, seu principii operationis, quo possumus Deum videre immediate sicut seipsum videt, et eum diligere sicut seipsum diligit. Circa hanc similitudinem inter duas filiationes cfr. S. Thomam III, q. 3, a. 5, ad 2^m: « Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis: sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii ». Item III, q. 3, a. 8, ubi explicantur verba S. Pauli: « Quos praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus » Rom. VIII, 29. Item III, q. 23, a. 2 ad 3^m. Cfr. I Joan. I, 3: « Quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et Filio ejus Jesu Christo ». Cfr. Comm. S. Th. in Joan. III, collo-

quium cum Nicodemo, et in Matth. V, 48: « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est ». Sic intelliguntur verba S. Pauli, Rom. VIII, 29: « Praedestinavit [Deus nos] conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus ». Cfr. Comm. S. Th.

Sed etiam processio Spiritus Sancti est supremum exemplar caritatis nostrae; nam, ut dicit S. Thomas I, q. 43, a. 5, ad 2^m: « Filius est Verbum non quaecumque, sed spirans amorem ». Ita pariter in nobis omnis cognitio Dei debet spirare amorem caritatis erga Deum et proximum. Daemon definitur a S. Theresia: « Ille qui non diligit ». Haec similitudo exprimitur ab ipso Christo, dum dicit apud Joan. XVII, 11, 21: « Pater, serva eos... ut sint unum, sicut et nos unum sumus... sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint ». Cfr. Comm. S. Th. Id est, sicut Pater et Filius sunt unum unitate naturae et prout sese diligunt in Spiritu Sancto, qui est amor personalis, terminus amoris notionalis; ita Christiani sint unum cum Deo et inter se per gratiam quae est participatio divinae naturae, et per caritatem.

Denique sic perficitur in anima imago non solum Dei unius, sed etiam Dei trini; nam sicut Deus Pater seipsum cognoscit in Verbo et seipsum ac Filium diligit in Spiritu Sancto, ita anima christiana debet non solum seipsam cognoscere, sed Deum ipsum quasi continuo cognoscere quasi experimentaliter et diligere. Et imago Trinitatis perficitur definitive in patria, in qua beati cognoscunt immediate et jugiter Deum ut seipsum cognoscit, et diligunt illum ut seipsum diligit.

Quoad relationes speciales filiorum Dei adoptivorum cum qualibet persona divina, notandum est: 1^o quod tres personae sunt unum principium operationis ad extra (Denz. 703), quia operantur per intellectum, voluntatem et omnipotentiam, quae sunt eis tribus communes; proinde adoptare homines convenit toti Trinitati, sic in oratione dominica « Pater noster » dicitur Pater essentialiter, et non personaliter de sola prima persona (cfr. I, q. 33, a. 3); 2^o attamen adoptare appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti. Cfr. S. Thomam III, q. 3, a. 5, ad 2^m: « Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii ». Item III, q. 23, a. 2 ad 3^m: « Adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris ». Haec adoptio fit imperfecte per gratiam viae et perfecte per gloriam. Sic Deus habitans in beatis, in unico instanti immobilis aeternitatis in eis generat Verbum, in eis spirat Spiritum Sanctum, et beatos sibi assimilant conservando in eis gratiam consummatam, lumen gloriae et inamissibilem caritatem ut verificetur in illis oratio Christi: « Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut credat mundus quia tu me misisti ». Joan. XVII, 21.

TRACTATUS DE DEO CREATORE

Locus ejus in theologia.

Ad intelligentiam nostri tractatus in primis considerandus est locus ejus in synthesi S. Thomae, quae nunc classica est.

Prima Pars *Summae Theol.*, quae est *de Deo*, theologiae objecto formali seu primario, est tripartita: 1^o agitur de Deo uno seu de essentia divina, q. 2-26; 2^o De Trinitate personarum, q. 27-45; 3^o De Deo creatore et gubernatore, q. 44-119, id est ad finem 1^{ae} Partis.

Ratio hujus divisionis est quod S. Theologia, quae est scientia de Deo ex revelatione procedens, debet sub lumine revelationis primo tractare de suo subjecto formali, scil. *de Deo in se*, in sua essentia et quoad Trinitatem personarum, antequam tractet de *operatione Dei ad extra* quae est creatio et gubernatio; operari enim sequitur esse, et modus operandi modum essendi.

In hoc apparet discrimen inter methodum metaphysicae et methodum S. Theologiae. *Metaphysica*, quae est, in ordine naturali, scientia, non de Deo, sed de ente in quantum est ens et de ente cognito humano modo, scil. in speculo sensibilibus, ascendit paulatim a sensibilibus ad spiritualia et divina; et sic Aristoteles post Physicam seu Philosophiam naturalem de ente mobili et Psychologiam de ente animato, instituit metaphysicam, de ente ut sic, scil. Metaphysicam criticam de valore rationis et de ente ut cognoscibili (l. IV Met.), ontologiam de ente in se, et in fine (l. XII) demonstrationem existentiae Dei Primi motoris et Actus puri. Id est: *Metaphysica*, quae est Scientia de ente in quantum est ens, prius considerat ens in q. ens, ut est nobis cognoscibile naturaliter, scil. incipiendo a rebus sensibilibus et ascendendo ad Causam Supremam entis, scil. ad Deum, auctorem naturae.

S. Theologia e contra, quae est, in ordine supernaturali, scientia, non de ente in quantum est ens, sed *de Deo ut Deus est*, sub ratione Deitatis seu vitae ejus intimae a sola revelatione cognoscibilis, incipit sub lumine revelationis a consideratione Dei et Dei non solum auctoris naturae sed auctoris gratiae. Sic prius tractat de Deo quam de creaturis, et prius de Deo quoad suam essentiam et quoad Trinitatem personarum quam de Deo creatore et gubernatore. Haec notabilis differentia inter methodum theologiae et methodum metaphysicae exponitur a S. Thoma in *Summa C. Gentes*, l. II, c. 4: «Non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae *creaturas secun-*

dum se considerat et ex eis in Dei cognitione perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae *creaturas nonnisi in ordine ad Deum* considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote *Dei cognitioni similior*, qui seipsum cognoscens alia intuetur (in seipso). Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se, in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat proseguendum ».

Unde sic procedit S. Thomas non solum in *Summa Theol.* sed etiam in *Summa C. Gentes*, quae non est proprie *Summa philosophica*, nam incipit a Deo, sed quae tamen prius tractat de veritatibus naturaliter cognoscibilibus, et in l. IV tantum de Trinitate.

Haec animadversio quoad discrimen inter methodum metaphysicae et methodum theologiae valet etiam ad bene distinguendum *Tractatum theologicum de homine*, ut exponitur I, q. 75-102, a tractatu philosophico de homine ut exponitur in lib. *De Anima* Aristotelis. Tractatus enim philosophicus de anima incipit a manifestationibus sensibilibus vitae animae, scil. vitae vegetativae, deinde sensitivae, postea intellectivae, et in fine tantum est sermo de spiritualitate et incorruptibilitate animae humanae. Est ordo inventionis et ascensionis. E contrario Tractus theologicus de homine constituitur descendendo a Deo ad animam spiritualement a Deo creatam, et ideo jam in 1^a ejus quaestione (scil. I, q. 75, a. 1, 2, 4, 5) agitur de spiritualitate et incorruptibilitate animae, postea est sermo (q. 76) de unione animae ad corpus, (q. 77) de potentiis in communi et in speciali, (q. 84) de operationibus partis intellectivae tantum, quae solae ad Deum pertingere possunt cum auxilio gratiae, speciatim de cognitione animae separatae de qua parum dicere potest philosophus, et tandem (q. 90) de prima hominis productione ut est ad imaginem Dei et (q. 93) de statu justitiae et sanctitatis originalis.

Haec differentia methodi philosophiae a methodo theologiae, eo magis est ab initio notanda, quo S. Thomas ut *theologus speculativus* valde utitur philosophia in rebus theologicis, et quidam putant quod nimis philosophice procedit in divinis; e contrario optime notavit et servavit distinctionem duorum ordinum. Sed *theologia utitur philosophia, tanquam superior* ex alto utitur inferiori, per respectum ad finem altiorem, et sic theologia antequam utatur aliqua propositione philosophica, eam sub suo lumine superiori examinat et saltem negative approbat, ut non contraria revelationi; postea autem utitur ea tanquam instrumento, et communicat illi altiorem certitudinem, ita ut conclusio theologica quae habetur ex majore fidei, et ex minore rationis, quamvis sit minus certa quam ipsa fides, est tamen certior quam conclusio philosophica, quia approbatur et confortatur lumine superiori revelationis virtualis, quae est objectum formale quo sacrae Theologiae.

Necessarium erat hoc in memoriam revocare quoad divisionem 1^{ae} Partis *Summae Theol.* et quoad methodum theologiae.

DIVISIO TRACTATUS DE DEO CREATORE

Quomodo nunc dividitur tractatus noster de Deo creatore et gubernatore? Dividitur in tres partes:

- 1^a De Productione creaturarum.
- 2^a De Distinctione rerum in communi, et de distinctione rerum in speciali, in qua sunt tres tractatus: de angelis, de creatura corporali, de homine.
- 3^a De Conservatione et gubernatione rerum, sive in communi, sive in speciali.

Ordo harum divisionum est logicus, 1^o enim agendum est de ipsa productione *entis* creati ex nihilo, bene determinando in quo differt creatio ab omni alia productione rerum. 2^o Agendum est de distinctione rerum creatarum, ubi est sermo de magno problemate: quomodo *multitudo* procedere possit *ab unitate suprema*, quod problema Plato, Aristoteles et Plotinus solvere non potuerunt, prout duo primi non pervenerunt ad notionem explicitam creationis ex nihilo et creationis liberrimae, et prout tertius loco creationis posuit emanatismum pantheisticum. Item ibi agitur de distinctione inter *bonum* et *malum*. 3^o Denique logice tractandum de gubernatione harum omnium rerum creatarum, tum spiritualium, tum corporalium, prout actiones earum a directione et a *motione* divina ordinantur ad finem totius universi.

Qu. XLIV. — De prima causa omnium entium.

Haec quaestio dividitur secundum quatuor causas, prout Deus est causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et prout est causa efficiens ipsius materiae, cujus causalitas omnino imperfecta convenire nequit supremo principio.

Agitur praesertim de causa efficiendi, et in quaestione sequenti de modo ejus. De causalitate autem finali seu de Deo fine ultimo longius agitur initio I-II, et de causalitate exemplari jam actum est I, q. 15 de ideis divinis.

ART. I. — Utr. sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

Aliis verbis, ut dicit ipse S. Thomas in prologo: Utr. Deus sit causa efficiens omnium entium.

Status quaestionis:

Titulus est clarus, *omne ens* stat pro omni re quae proprie dicitur *ens*, scil. pro omni substantia vel supposito, de quo dicitur: est id quod est. Sic in art. sequenti adhuc quaeritur: utr. materia prima sit a Deo; materia enim prima non est proprie *ens*, id quod est, sed pars entis materialis, scil. id quo aliquid est materiale.

Item in titulo *creatum* significat tantum nunc *causatum effective* quia nondum agitur de *modo* hujusce productionis, scil. ex nihilo, de quo erit sermo in q. seq. Quaestio est igitur: Utr. Deus sit causa efficiens omnium entium.

Status quaestionis melius apparet ex difficultatibus initio articuli positis: scil. videtur quod sint multa absolute necessaria in mundo, ut v. g. circulus a seipso est circulus et tales proprietates habet. Atqui quod est absolute necessarium non indiget causa efficiendi. Ergo.

Responsio est tamen affirmativa: *Deus est causa efficiens omnium entium*. Hoc est de fide.

1^o *S. Scriptura* hoc clare affirmat: Gen. I, 1: «In principio creavit Deus caelum et terram», ubi sub caelo omnia caelestia, et sub terra omnia inferiora continentur. Item Exod. XX, 11: «Sex diebus fecit Dominus caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt». Is. XLIV, 24: «Ego Dominus faciens omnia, extendens caelos solus, stabiliens terram». Ps. CXLV, 6: «Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt». Joan. I, 3: «Omnia per ipsum facta sunt». Rom. XI, 36: «Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia». Act. XVII, 24: «Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt».

2^o *In Symbolis Nicaeno et Const.* dicitur: «Credo in Deum... factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium», Denz. 54, 86. Item *IV Conc. Later.*: «Credimus Deum unum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse unum universorum principium, creatorem omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium», Denz. 428; cfr. 461, 706, 1782, 1801, 1805.

3^o *Probatur ratione theologica*. Antequam exponatur haec probatio, notandum est quod praesens problema accepit tres solutiones: dualismum, pantheismum et doctrinam revelatam de creatione.

Dualismus ait: mundus provenit ex materia prima aeterna, quae necessaria est, sicut Deus ipse, et est potius coordinata Deo quam ei subordinata.

Pantheismus tenet quod Deus est una et eadem substantia cum mundo, ita ut res mundi sint quasi accidentia vel modi finiti Dei; sive mundus fiat Deus per evolutionem ascendentem, ut pantheistae moderni dicunt, sive Deus fiat mundus per evolutionem descendentem de qua loquebantur neoplatonici sub termino emanationis.

Doctrina autem revelata de creatione tenet quod mundus et quidquid in eo est, est effectus Dei.

Pantheismus jam confutatus est supra I, q. 3, a. 6 et 8, ostendendo quod Deus requiritur ut prima causa efficiens immobilis et simplicissima, prout debet esse *suum agere* et proinde *suum esse*, sic re et essentia distinguitur a mundo mutabili et composito. Insuper causa efficiens est extrinseca et non venit in compositionem sui effectus. Item, ut dictum est ibid. a. 6, Deus nequit habere accidentia, nam eis perficeretur, actuaretur, quod est impossibile, cum ipse requiritur ut Actus purus, Ipsum Esse subsistens, ultima actualitas irrecepta, cui nulla potest fieri additio; est enim jam plenitudo essendi. Dualismus autem confutabitur in nostro art. 2.

In corpore articuli demonstratio data est ipsa 4^a via ad demonstrandam existentiam Dei (I, q. 2, a. 3); sed modo inverso proposita, scil. non ascendendo sed descendendo. Unde in nostro articulo habetur optimum commentum 4^{ae} viae, quia est eadem via, sed nunc descendendo.

4^a via reduci potest ad hanc formam:

Quod est in aliquo per participationem causatur ab eo cui convenit per essentiam. Atque in rebus invenitur *esse participatum*, nam dicitur de iis sec. magis et minus. Ergo existit *Ens per essentiam*, causa omnium, et hoc nominamus Deum.

Major est ipsummet principium causalitatis: quod est tale non a seipso, est ab alio, quod est tale per essentiam.

Minor apparet ex gradibus perfectionum: nam omnis multitudo praesupponit unitatem superiorem, quia non reddit rationem unitatis similitudinis quae in ipsa est; nam « quae sec. se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa » ut ait S. Th. I, q. 3, a. 7. Item omne imperfectum est compositum ex perfectione et ex capacitate restricta hujus perfectionis, et omne compositum indiget causa, propter eandem rationem: nam quae sec. se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Aliis verbis: *unio* quae invenitur in *compositione* duorum et in *multitudine* diversorum entium similium, dependet ab *unitate superiori*; unio enim participat *unitati*, et unitas igitur est principium unionis, ut pluries dicit S. Thomas; non potest enim concipi unio nisi praecōncipiatur unitas, et non e converso; unitas est notio simplicissima, dum in unione est jam quaedam compositio aut multitudo. Unde principium: unio incausata diversorum est impossibilis, cfr. *C. Gent.*, l. I, c. 15, 1, 2; *De Potentia*, c. III, a. 5; I, q. 3, a. 5.

Nunc vero in nostro articulo est eadem via, sed descendendo, scilicet:

Id quod est in aliquo per participationem efficienter causatur in ipso ab eo cui convenit per essentiam.

Atqui Deus et Deus solus est ens per essentiam, cum sit ipsum esse subsistens, quod non potest esse nisi unum.

Ergo Deus est causa efficiens omnium entium.

Major est evidens, est forma principii causalitatis. Cajetanus notat n. IV: « haec propositio est communis et platonice et peripateticis, si illud per essentiam invenitur » seu non repugnat. Nam quandoque repugnat; v. g. non potest existere « homo per essentiam » separatim ab individuis; nam homo secundum

suam definitionem debet habere materiam communem, ossa et carnes. Atqui ossa et carnes non possunt existere quin sint *haec ossa* et *haec carnes*, nam important quantitatem cujus partes sunt extra partes et ideo individuuntur, cfr. I, q. 75, a. 4 et VII *Met.* lect. 9, 10. Unde homo per essentiam potest concipi ut *idea*, non vero existere; sic in Deo est idea hominis, et esse divinum non nisi virtualiter continet hominem, prout potest eum producere.

Sed major nostra intelligenda est de participata perfectione quae in suo conceptu non involvit nec materiam communem, nec imperfectionem, ut esse, vivere, intelligere.

Minor est evidens, supposito quod Deus sit ipsum esse subsistens, ut supra probatum est I, q. 3, a. 4: Primus motor debet esse suum agere, et suum esse. Etenim cum ens dicatur ad esse, et sit id cujus actus est esse, si Deus est ipsum esse subsistens, sequitur quod ipse sit ens per essentiam. Insuper ipsum esse, si recipitur, recipitur in aliqua essentia v. g. hominis, plantae, lapidis; si vero *esse subsistit* ut irreceptum, tunc est tale per essentiam, et est *unicum*, sicut si albedo esset subsistens, esset una sola albedo. Aliqua perfectio non multiplicatur nisi per capacitatem perfectionis in qua recipitur.

Sic S. Thomas resolvit quaestionem ex propriis, quia non potest assignari magis propria causa entium in quantum sunt entia, quam ens per essentiam. Certo agitur de causa efficiendi, nam id quod est per participationem est *efficienter* ab eo quod est per essentiam.

Ad 1^m. Habitudo ad causam est *proprietas* entis contingentis, quod sic definitur: est ens quod potest esse et non esse; ergo sequitur quod non existat a se, sed ab alio. Hoc est necesse in 2^o modo dicendi per se.

Ad 2^m. Objectio erat: multa sunt absolute necessaria in mundo, quae non indigent causa efficiendi. — *Resp.*: sunt in eo quaedam absolute necessaria quae tamen habent causam suae necessitatis, ut conclusiones demonstratae, conc.; secus, nego.

Ad 3^m. Objectio erat: quae sunt mathematicae vera non indigent causa efficiendi. — *Resp.*: scientia mathematica abstrahit a causa efficiendi, sed eam non negat; abstrahit ab ea tantum quia considerat essentiam, non existentiam numerorum et figurarum geometriae, nec considerat motum, sed solum causam formalem numerorum et figurarum.

Legendus est *de Potentia*, q. 3, a. 5, articulus cum summa scientia scriptus, de eadem conclusione; sed articulus brevior Summae Theologiae in sua simplicitate est altior. Ejus tamen altitudo non apparet nisi bene cognoscatur complexitas articuli *de Potentia*; tunc apparet unitas superior et quidquid in sua virtualitate continet. Legendae sunt tres rationes datae in hoc art. *de Potentia*.

Occasione hujusce primi articuli poni potest *quaestio historica* utrum Plato et Aristoteles, qui citantur hic a S. Thoma, affirmaverint *multitudinem* entium hujusce mundi *dependere a Deo efficienter*, an solum quadam *dependentia formali* et *finali*. S. Thomas ad hoc respondet in art. sequenti. Videbimus, quod hi magni philosophi affirmaverunt explicite dependentiam formalem et finalem,

sed multo minus explicite dependentiam quoad efficientiam, non enim pervenerunt ad explicitam notionem *creationis ex nihilo*, et a fortiori ad notionem *liberimae creationis et creationis non ab aeterno*.

Unde dum S. Thomas in hoc 1^o articulo citat Platonem et Aristotelem, non vult dicere quod isti conclusionem articuli formulaverunt, sed ejus principia dederunt, ostendendo quod multitudo non reddit rationem unitatis similitudinis quae in ea est, scil. multitudo supponit unitatem superiorem, et perfectio imperfectione admixta praesupponit perfectionem puram imparticipatam, nam ut dicit S. Th., I, q. 3, a. 7: « Quae sec. se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa ». Id est multa non conveniunt in aliqua perfectione nisi per aliquam causam adunantem ipsa; et diversa quae constituunt aliquod compositum, ut perfectio et capacitas in qua recipitur, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa.

Objectiones pantheistarum.

1^a obj.: Si esset albedo subsistens, esset una tantum. Ergo si est esse subsistens, est unum tantum.

Resp.: In antecedente supponitur quod albedo non posset participari; dum e contrario esse participatur.

Inst.: Est participatio quidem, sed per emanationem accidentis a substantia.

Resp.: Dupliciter, a posteriori et a priori:

A posteriori, sec. experientiam lumine rationis illustratam, sunt in mundo plures substantiae, v. g. substantia aquae distinguitur a substantia hydrogenii et oxygenii quibus componitur, nam habet proprietates omnino diversas. Item animal substantialiter distinguitur a substantia alimenti non viventis quam sibi assimilatur. Praesertim apparet individualitas animalium superiorum et praecipue individualitas hominis, quae confirmatur testimonio conscientiae, sec. quod, unusquisque nostrum est substantialiter distinctus ab aliis, ut justus a scelerato, Jesus a Barabba. — Insuper ad probandam existentiam Dei primi motoris et primae causae et supremi Entis, non necesse est prius probare multiplicitatem substantiarum hujus mundi. Sufficit v. g. ostendere quod substantia mundi mutatur, notando quod omnis motus exigit motorem, et in ultima analysi motorem immobilem, qui est suum agere, et proinde suum esse. Tunc apparet quod hic primus motor immobilis realiter distinguitur a substantia mobili hujus mundi. Item sufficit ostendere quod omnis multitudo praesupponit unitatem superiorem, et omne imperfectum seu compositum ex perfectione et imperfectione praesupponit perfectum, purum et simplex. Brevius, per quinque vias requiritur prima causa immutabilis et simplicissima, ideoque realiter et essentialiter distincta a mundo mutabili et composito, cfr. Conc. Vatic. 1782: « Deus, cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus et super omnia, quae per ipsum sunt, et concipi possunt, ineffabiliter excelsus ».

A priori insuper, scil. supposita existentia primi Entis jam probata, apparet quod mundus non se habet ad Deum, ut accidens ad substantiam. Nam probatum est supra I, q. 3, a. 6 quod subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum, nam subjectum aliquomodo perficitur per accidens. Sed ipsum Esse subsistens nullo modo est in potentia ad aliquid, non potest perfici, est actus purus,

ultima actualitas, et ens cui nulla potest fieri additio, cum jam sit ipsa plenitudo essendi. Unde Spinoza potest a Deo deducere attributa infinita, non vero modos finitos. Unde: Si solus Deus existit, nulla est mutatio, et nulla multitudo, ut volebat Parmenides.

Inst.: Sed Spinoza dicit: mundus non indiget causa efficienti, nec finali sicut circulus in se his causis extrinsecis non indiget; circulus est circulus a seipso.

Resp.: Spinoza utitur quidem methodo mathematica quae abstrahit ab existentia circuli ad ejus essentiam considerandam, quae abstrahit etiam ab existentia omnium rerum, a motu, et proinde a causa efficiente et causa finali, considerando solum causam formalem numerorum et figurarum geometriae, ut S. Thomas dicit in nostro art. ad 3. Sed methodus mathematica est methodus specialis, quae valet pro consideratione essentiae quantitatis sive continuae, sive discretae; non vero est methodus universalis, quae valet pro consideratione entium, praesertim quoad eorum existentiam; si enim aliquid fit quod antea non erat, ut haec planta, hoc animal, hic homo recenter generatus, hoc generatum indiget non solum causa formali, sed etiam causa efficiente et causa finali. Methodus mathematica non sufficit in physica, nec in metaphysica. Unde spinozismus est abusus methodi mathematicae quae legitime in suo ordine abstrahit a causis efficientibus et finalibus. Metaphysica autem non potest ab eis sic abstrahere. Est scientia entis in quantum ens per altissimas causas ut longe ostendit Aristoteles initio metaphysicae.

Alia instantia pantheistarum.

Essentiae rerum sunt aeternae ut absolute necessariae, non dependent a Deo; v. g. ab aeterno et independentem a Deo, homo est animal rationale. Ergo non omne ens dependet a Deo.

Resp.: Dist. antecedens: essentiae rerum sunt aeternae, negative, prout abstrahunt ab hic et nunc, conc.; positive, scil. semper fuerunt, nego, vel faveas probare. Item essentiae rerum ut absolute necessariae non dependent a Deo, dist.: si eorum necessitas non est participata, conc.; secus, nego. Essentiae quidem non dependent efficienter nisi actualiter producantur hic et nunc; sed dependent formaliter a Deo, nam sunt ipsa essentia divina ut imitabilis ad extra sec. aliquam similitudinem participatam. 1^a, 15, 2. Sicut enim omnis existentia praesupponit primam existentiam, ita omnis essentia praesupponit primam essentiam, cujus est imitatio analogica saltem in ratione entis, ita omnis veritas praesupponit veritatem primam. Unde in nostro art. ad 2^m ait: « quaedam necessaria habent causam suae necessitatis, ut conclusiones necessariae ».

Unde S. Thomas dicit in C. Gentes, l. II, c. 84: « Ex hoc quod veritates intellectae (a nobis) sint aeternae quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis ».

Inst.: Spinoza etiam objicit: Una substantia nequit aliam producere. Etenim secunda haberet eadem attributa essentialia, et igitur non distingueretur ut substantia a prima.

Resp.: Dist. prob.: secunda haberet eadem attributa analogice saltem, conc.; numerice, nego.

Inst.: Per substantiam intelligitur id quod est per se subsistens. Atqui quod est per se subsistens est ipsum esse subsistens unicum. Ergo existit una sola substantia.

Resp.: Dist. maj.: independenter a subjecto inhaerentiae, conc., v. g. homo est substantia, non albedo; independenter a causa existendi, nego. Dist. min.: quod est per se subsistens independenter a causa existendi, conc.; independenter a subjecto, nego.

Unde substantia non debet definiri, ut vult Spinoza, *ens a se*, sed *ens in se*, et non in alio, et potest esse ab alio.

Inst.: Praeter infinitum nihil esse potest. Atqui substantia Dei est infinita. Ergo praeter eam nihil esse potest.

Resp.: Dist. maj.: nihil quod sit infinitum et a se, conc.; nihil quod sit finitum et ab alio, nego.

Inst.: Neque potest dari quid finitum praeter infinitum. Substantia finita addita infinitae efficeret aliud majus. Atqui hoc est absurdum. Ergo.

Resp.: Dist. maj.: efficeret aliquid majus intensive, nego; extensive, conc.

Etenim non efficeretur major entitas, sed plures entitates. Sic post creationem non est plus entis, sed sunt plura entia: non plus sapientiae, sed plures sapientes. Imo hoc jam est dum discipulus intelligit S. Thomam, non est plus sapientiae.

Inst.: Id quod continet aliud non realiter ab eo distinguitur. Deus autem infinitus continet mundum, alioquin non esset infinitus. Ergo Deus non realiter distinguitur a mundo.

Resp.: Dist. maj.: id quod continet aliud formaliter vel materialiter, conc.; id quod continet aliud eminenter et virtualiter, nego. Dist. min.: Deus continet mundum formaliter vel materialiter, nego; eminenter et virtualiter, conc., prout potest illum producere, quatenus omnes perfectiones quae sunt in mundo praexistunt eminenter in Ipso Esse per se subsistenti, quod est plenitudo essendi.

ART. II. — Utr. materia prima sit creata a Deo.

Status quaestionis: Hic articulus non inutilis est post praecedentem, nam materia prima non est aliquod ens, non est id quod existit, sed id quo aliquid est materiale, est pars entis materialis.

Haec quaestio articuli II coincidit materialiter cum quaestione de creatione, quia materia prima non potest produci nisi ex nihilo. Attamen nondum est formaliter de modo factionis, de quo agendum est qu. seq. Nunc non est quaestio de modo, sed de hac parte rerum materialium quae est materia prima.

Status quaestionis melius apparet ex difficultatibus initio articuli positae, quae sunt argumenta dualismi.

1^a diffic. est posita ab Averroë, scil.: ex nihilo nihil fit, nam omne quod fit, fit ex aliquo subjecto. Atqui materia prima non habet subjectum ex quo

fiat. Ergo fieri nequit. Ut dicit Aristoteles, est ingenerabilis et incorruptibilis, nam omnis generatio eam praesupponit, et omnis corruptio ad eam terminatur.

2^a diffic.: Non potest esse principium activum sine passivo correlativo. Atqui Deus est primum principium activum. Ergo debet esse materia ei coordinata ut primum principium passivum.

3^a diffic.: Omne agens producit effectum in actu. Sed materia prima est pura potentia. Ergo non potest produci a Deo.

Sic apparet difficultas quaestionis solvendae, et nodus difficultatis ἀπορία. Est dubium methodicum ante et non post inquisitionem demonstrationis.

Responsio est affirmativa, scil. materia prima est creata a Deo. Hoc est de fide, nam de fide est, ut dicitur infra, q. 45, a. 1, quod creatio mundi fuit productio ejus ex nihilo sui et subjecti. Sanctus Thomas affert in arg. «sed contra» textum classicum Augustini l. XII Conf., c. 7: «Duo fecisti, Domine: unum prope te, scil. Angelum, et aliud prope nihil, scil. materiam primam». Attamen notandum est quod Augustinus non tam praecise loquitur de materia prima sicut peripatetici, sed forte potius de materia elementari, terra inani et vacua, quae potest existere sine alia forma, quia jam formam elementarem habet. Dum e contra pro peripateticis «materia prima non est quid, nec quale, nec quantum», est pura potentia, seu capacitas realis hujusce perfectionis quae est forma specifica rerum materialium. Unde materia prima pro peripateticis est non lignum calefiabile, nec terra transformabilis, nec aer, nec aqua, sed est ipsum determinabile a formis rerum. Et proinde non est id quod est, sed id quo aliquid est materiale, et ideo, ut dicit S. Thomas, ad 3^m, non potest existere sine forma.

Hoc non bene intellexerunt Scotus et Suarezius, qui putant materiam primam non esse puram potentiam, sed habere actualitatem essentialem, et posse existere sine forma. Est alia metaphysica quam nostra, nam in ea potentia est actus imperfectissimus, ac si potentia quae praesupponitur a motu esset jam initium motus.

In corpore articuli sunt duae partes, pars historica, et, in ultima paragrapho «hoc igitur», pars theoretica. Legendus est articulus.

In parte historica S. Thomas distinguit tres classes philosophorum.

1^a categoria est eorum qui assignaverunt solum causas accidentalium mutationum, Thales, Anaximenes, Anaximander, Heraclitus, Empedocles, et etiam Anaxagoras, quamvis Anaxagoras dixerit: existit Intelligentia separata quae omnia ordinavit.

2^a categoria est eorum qui assignaverunt causas substantialium mutationum, seu causas entis in quantum est particulare ens, hoc ens individualiter (hoc animal generatum) vel tale ens specificum, bos, bovinitas; prout v. g. Plato assignabat ideas separatas et prout Aristoteles dicebat: generationes substantiales fiunt non in hieme, sed in vere, sec. influxum astrorum, et praesertim circuli obliqui, qui est eclipticus.

In hac 2^a categoria S. Thomas ponit Platonem et Aristotelem.

3^a categoria est eorum qui assignaverunt causam entis non solum in quantum est hoc ens individualiter, vel tale ens specificum, sed etiam in quantum ens.

In hac tertia categoria sunt philosophi christiani, sub luce doctrinae revelatae de creatione, quae inscribitur initio ipsius Genesis I, 1: «In principio Deus creavit caelum et terram».

Sic habetur haec divisio ascendens:

Quidam assignaverunt causam entis	entis substantialis	in quantum est <i>ens</i> : et proinde omnis partis entium	{ Deus, Ipsum Esse subsistens, causa profundens totum ens, et non solum trans- mutans.
		tale <i>ens</i> specific: Idea bovis, vel cir- culus obliquus.	
		in quantum est	
		entis accidentalis: motus localis vel qualitativi: Ignis.	

Sola causa suprema profundit totum ens, aliae sunt solum *causae transmutantes* aliquod subjectum. Quoad hanc classificationem, notandum est quod S. Thomas non semper eodem modo eam proposuit:

in II *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 (circa a. 1253) eodem modo classificat hoc philosophus.

in *de Pot.*, q. 3, a. 5 (a. 1260) ponit Platonem et Aristotelem in 3^{am} categoriam prout saltem implicite dixerunt omne ens dependere ut ens a Deo.

in VIII *Phys.*, lect. II (a. 1264) confutando dualismum Averrois dicit S. Thomas creationem ex nihilo «non esse contra intentionem Aristotelis», id est: non esse contra ejus principia, sed potius contineri virtualiter in ejus principiis, cfr. I, 45, 5, quamvis ad notionem explicitam creationis ex nihilo non pervenerit. Revera dum Aristoteles dicebat «ex nihilo nihil fit», loquebatur de fieri proprie dicto quod est ex subjecto, dum creatio non est aliquod fieri proprie dictum ut infra dicitur.

1^a *Pars Summae Theol.* scripta est circa a. 1265; in ea S. Thomas ponit Platonem et Aristotelem in 2^a categoria, quia loquitur potius de eo quod isti magni philosophi *explicite* dixerunt.

Pars theoretica articuli ad hoc argumentum in forma reducitur:

Causa efficiens entium in quantum sunt entia, est causa eorum sec. omne quod pertinet ad eorum esse.

Atqui Deus est causa omnium entium in quantum sunt entia, ad quorum esse, si sunt materialia, pertinet materia prima.

Ergo Deus est causa efficiens materiae primae.

Est applicatio conclusionis articuli praecedentis ad hanc partem rerum quae est materia prima. Major est evidens ex comparatione causae ipsius *entis ut sic*, cum causa entis ut est hoc ens individualiter, vel tale ens specific. Minor constat ex art. praecedenti. Est demonstratio ex propriis notionibus, non ex communibus, scil. ex formali medio demonstrativo.

Videamus solutionem objectionum dualismi, et solutionem objectionum ex notione cartesiana materiae, seu spatii.

Objectiones dualismi sunt initio articuli:

1^a *obj.*: Omne quod fit, fit ex subjecto. Atqui materia prima non habet subjectum. Ergo materia prima fieri nequit.

Resp.: Omne quod *proprie fit* seu producitur, conc.; quod improprie fit, in hoc sensu quod quocumque modo producitur, nego; conc. min.; dist. concl.

2^a *obj.*: Non potest esse activum sine passivo. Atqui Deus est primum principium activum. Ergo debet esse materia prima aeterna ut principium passivum.

Resp.: Dist. maj.: non potest esse principium activum transformans subjectum sine correlativo principio passivo, conc.; non potest esse principium activum non transformans subjectum, sed producat totum ens, sine correlativo principio passivo, nego; contradist. min.; nego concl.

3^a *obj.*: Omne agens producit effectum in actu. Atqui materia prima est pura potentia. Ergo non potest produci.

Resp.: Dist. maj.: omne agens producit effectum in actu et quidquid ad eum pertinet, conc.; et non quidquid ad eum pertinet, nego; conc. min.; dist. concl.: materia prima non potest produci ut quid pertinet ad rem materiale, nego; sine forma, conc.

Unde materia prima non proprie creatur, sed concreatur, dum creatur suppositum materiale cujus est pars.

Imo S. Thomas dicit I, q. 15, a. 3, ad 3^m: «Materia habet ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se, neque esse habet, neque cognoscibilis est».

Dubium: *An causae transmutantes*, seu producentes mutationem vel substantialem vel accidentalem, *sint aliquomodo causae entis in quantum est ens?*

Resp.: Non per se, sed per accidens, seu ratione alterius, in quantum producat tale ens vel hoc ens. Cajetanus notat quod bos generans bovem, producat *aliquod ens simpliciter*, scil. suppositum aliquod, per transmutationem materiae, sed per se non producat *ens in quantum ens*, quia actio generantis supponit materiam quae in alio composito praeexistebat.

Tunc in generatione, *non per se* fit ens in quantum ens, quia antea erat ens in potentia, *sed per accidens* fit ens in quantum ens, prout per se fit *hoc ens*, scil. bos generatus. Sicut ex nigro per se fit album, et per accidens fit coloratum, quia jam erat color in nigro.

* * *

Potest fieri objectio contra articulum ex notione cartesiana materiae ut intellecta est a Spinoza: *Materia nihil aliud est quam trina extensio longi, lati et profundi*, est idem ac *spatium*, nullos habens fines, et sic omnia spatia imaginaria sunt jam repleta, vacuum est impossibile. Atqui *spatium* sic conceptum videtur esse quid *a se existens* independenter a Deo, aut est attributum divinum, ut ait Spinoza. Ergo materia est increata, ita Spinoza.

Brevius objectio Spinozae ex notione cartesiana ad hoc reducitur:

Spatium infinitum est quid increatum. Atqui materia est spatium infinitum. Ergo materia est quid increatum, attributum divinum.

Resp.: Dist. maj.: spatium imaginarium, ut *possibilitas* ponendi corpus, haec possibilitas non est quid creatum, conc.; spatium *reale* seu extensio realis alicujus corporis est quid increatum, nego. Contradist. min.: materia est spatium imaginarium, nego; est in corporibus realiter extensa, conc. et nego conclusionem.

Insuper spatium nequit esse attributum divinum quia est quid ordinis corporei et sic *minus perfectum* quam ipse spiritus, in Deo autem nihil est *imperfectum*, cum sit ipsum Esse per se subsistens, ipsa Perfectio subsistens. Amplius spatium est *divisibile, divisum*, habet *partes* extra partes, quarum una non est ita perfecta ac altera, etc. (IV^a via). Denique spatium est ordinatum per partes, sursum, deorsum, sinistrorsum, dextrorsum secundum tres dimensiones. Id autem quod est ordinatum non est primum principium ordinis (V^a via).

ART. III. — Utr. Deus sit causa exemplaris rerum, an sint alia exemplaria praeter ipsum.

Agitur de rebus naturalibus non artificialibus.

Sic S. Thomas ipse formulavit titulum in prologo hujusce quaestionis. Editores hunc titulum abbreviaverunt postea, initio hujusce articuli.

Status quaestionis apparet ex argumentis Platonis ad probandam existentiam idearum, quibus correspondet materia incausata, quae sec. ipsum est « aliquid non-ens quodammodo existens », in quo recipitur participatio idearum.

1^a *obj.*: Exemplatum habet similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Ergo praeter Deum requiruntur aliqua exemplaria subordinata, v. g. exemplaria bovis, rosae, lilii etc.

2^a *obj.*: Omne quod est per participationem reducitur ad aliquid per se existens. Sed haec rosa est rosa per participationem, cum sint multae aliae rosae. Ergo debet existere rosa per essentiam, item lilium per essentiam, item bos per essentiam.

3^a *obj.*: Scientiae sunt non de singularibus, sed de universalibus, v. g. psychologia est de homine in genere, non de hoc. Atqui scientiae istae habent valorem objectivum, ontologicum. Ergo universalia debent existere formaliter a parte rei, seu extra mentem. Imo, ut dicitur in 4^a *obj.* Dionysius ita quandoque videtur loqui, quia videtur dicere quod Ipsum esse subsistens sit prius quam ipsum vivere subsistens.

Responsio tamen est: *Exemplaria rerum naturalium non sunt extra Deum.*

1^a prob. auctoritate Augustini in arg. « sed contra » qui tenet quod exemplaria rerum sunt ideae divinae in mente divina existentes. Imo Augustinus putavit quod haec erat doctrina ipsius Platonis. Item Dionysius vel Pseudodionysius. E contrario Aristoteles (VII et VIII Met.) existimat quod secundum Platonem, exemplaria sunt extra Deum, sicut formae subsistentes separatae et confutat ibid. hanc doctrinam, quia *homo separatus*, ut sit non anima separata, sed homo separatus ab individuis, deberet habere materiam, non individualiter, sed communem, ossa et carnes; sed ossa et carnes, eo ipso quod important

quantitatem cujus partes sunt extra partes et individuuntur, non possunt existere quin sint *haec ossa* et *haec carnes*: cfr. VII Met., lect. 9 et 10 et in nostro articulo, ad 2^m et infra I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1, ad 2.

In corpore art. S. Thomas ostendit legitimitatem exemplarismi platonici dummodo intelligatur, ut vult Augustinus, de ideis divinis, in mente divina existentibus, cfr. supra I, q. 15. Argumentum articuli ad hoc reducitur:

Ad productionem alicujus rei necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur.

Atqui manifestum est quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur, v. g. rosae, lilii, leonis, etc.

Ergo habent causam exemplarem, seu in divina sapientia, quae ordinem universi excogitavit.

Hoc argumentum quasi coincidit cum probatione existentiae Dei per ordinem mundi, sed nunc potius consideratur exemplar rerum quam ordinatio earum ad finem, et potius earum forma quam finis, sed forma generati est finis generationis. *Minor* est evidens; sed major explicatione indiget. *Major* illustratur exemplo artificis; sed non est solum empirice vera, est *de se evidens* et necessaria et probatur ex explicatione terminorum et per reductionem ad absurdum, sicut principium finalitatis: « omne agens agit propter finem ». Sanctus Thomas ostendit veritatem principii finalitatis I-II, q. 1, a. 2: 1^o explicando terminos ejus, nam agens tendit ad aliquid sibi conveniens, et finis nihil aliud est quam bonum conveniens ad quod tendit agens. — 2^o Defendit hoc principium ibid. per absurdum dicens: « Agens non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum quod habet rationem finis ». Id est: si oculus non ordinaretur ad visionem, non magis videret, quam audiret; si pes non ordinaretur ad ambulationem, non magis ad eam serviret, quam ad volandum etc.

Haec autem ordinatio passiva oculi ad visionem, pedis ad ambulationem supponit ordinationem activam. Sed sapientis est ordinare; quia ut aliquis ordinet diversa, oportet quod cognoscat *rationem essendi* mediorum in fine, et *sola intelligentia*, non vero sensus, nec imaginatio, potest cognoscere rationes essendi rerum et non solum colores et sonos.

Imo requiritur, quidquid dicat Kantius, suprema intelligentia quae est Ipsum intelligere subsistens; nam omnis intelligentia, v. g. angelica quae non est ipsum intelligere, *ordinatur* ad intellectionem, et haec ordinatio passiva praesupponit ordinationem activam, quae non potest igitur provenire nisi ab ipso Intelligere subsistenti, in quo ideae rerum sunt, ut quid intellectum ab ipso in seipso, absque pluralitate reali.

Major nostri argumenti est igitur eadem ac major probationis existentiae Dei per ordinem mundi, et eodemmodo defenditur per absurdum, scil. si ad productionem rei naturalis non esset necessaria *idea directrix*, seu *exemplar*, tunc res naturalis non determinatam formam consequeretur, non magis fieret hoc, quam illud. V. g. si ad evolutionem germinis glandis non esset idea directrix, ex hoc germine non magis procederet quercus, quam frumentum, aut pirus.

Obiectio: Sed sufficit quod sit idea rectrix immanens in ipsa evolutione. Ita Hegel in suo evolutionismo pantheistico.

Resp.: Idea rectrix immanens est ad modum ordinationis passivae hujusce germinis ad quercum, sed omnis ordinatio passiva praesupponit ordinationem activam, et solus sapiens cognoscens rationes essendi rerum, et rationem essendi mediorum in fine, potest ordinare. Alioquin in evolutione ascendente sine causa suprema ordinatrice et dirigente, *plus producitur a minori, perfectius ab imperfectiori*, et tunc per evolutionem *fit plus entis*, non solum *plura entia*. Quod est multo magis inacceptabile quam dogma creationis, secundum quod plus non procedit a minori, etenim: post creationem sunt plura entia quidem, sed non plus entis, sicut nec plus sapientiae. Et ideo Hegel debet negare valorem ontologicum principii contradictionis, sed hoc est dicere: absurditas radicalis est principium omnium rerum. Ad hoc mens devenit rejiciendo creationem. Supra I, q. 15, a. 2, S. Thomas ostendit quod pluralitas idearum in Deo non est nisi objectiva, prout Deus intelligit imitabilitatem suae essentiae ad extra, seu potius relationem imitabilitatis alicujus rei, v. g. leonis, ad suam essentiam, prout leo participat vitae et cognitioni.

Responsio ad objectiones confirmat conclusionem.

Ad 1^m. Humanitas non est formaliter in natura divina, sed solum virtualiter; attamen idea homini est *formaliter eminenter* in Deo, ut terminus intellectionis divinae. Et ipsa multitudo objectiva idearum est formaliter eminenter in Deo, dum est formaliter non eminenter in angelo, in quo revera sunt multae ideae subordinatae. Unde notio *ideae* est notio analogica quae solum sec. similitudinem proportionum dicitur de idea humana, de idea angelica, de idea divina; nam « ea quae sunt divisim in inferioribus sunt *unite* seu per modum unius in superioribus » ut ait saepe Dionysius.

Ad 2^m. Homo per se subsistens importaret materiam, et igitur non posset esse sine materia saltem communi, quae non potest existere sine materia individuali. Ossa et carnes eo ipso quod existunt sunt haec ossa et hae carnes.

Ad 3^m. Universalialia non existunt *formaliter* extra mentem seu a parte rei, sed solum *fundamentaliter* in individuis, scil. sec. eorum similitudinem tum specificam, tum genericam, quae potest abstrahi; sed *modus* abstractionis et universalitatis non existit formaliter nisi in mente.

Spinoza tenet e contra quod ens substantiale universale existit formaliter a parte rei, et tunc ens universale confunditur pantheistice cum ente divino. Ad hoc tendit Malebranchius, quia putat se videre prima principia rationis, non solum in ente intelligibili abstracto, sed etiam in Deo. Tunc voluntas nostra naturalis specificaretur, non a bono universali, sed immediate a Deo ipso, ut caritas infusa, esset confusio pantheistica ordinis naturae et ordinis gratiae, nam ipsa nostra natura jam esset, sicut gratia sanctificans, participatio divinae naturae.

Ad 4^m. Quando Dionysius dicit *De div. nom.*, c. 5: « *Ipsum esse* prius est eo quod est *per se vitam* esse, et eo quod est *per se sapientiam* esse » aut vult dicere quod prius concipimus Deum ut Primum Esse, quam ut Primum vivens, aut loquitur de ente et *esse* participato, quod est in omnibus creaturis, etiam in infimis, dum *vivere* et *intelligere* non est nisi in superioribus.

ART. IV. — Utr. Deus sit causa finalis omnium.

Status quaestionis: Hoc quidem affirmatum est ab Aristotele, scil. quod Actus purus est finis omnium et movet immobiliter alliciendo omnia, movet ut supremum desiderabile XII *Met.*, c. 7.

Sed plures negaverunt Deum esse causam finalem, v. g. Spinoza qui negavit causas finales simpliciter, dicendo: finis non movet agens, quia finis nondum existit vel nondum obtinetur quando agens operatur, ac si absque fundamento esset distinctio inter ordinem intentionis, in quo finis est prior, et ordinem executionis, in quo finis est posterior. Kantius dicit: Deus non creavit nos propter se, sed propter nos, secus esset egoismus in Deo transcendentalis.

Objectiones positae initio articuli ostendunt difficultatem quaestionis de motivo creationis.

1^a *obj.*: Agere propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo modo est indigens.

2^a *obj.*: Finis et agens in generatione numerice distinguuntur. Sed Deus est primum agens, ergo non potest esse ultimus finis.

3^a *obj.*: Non omnia Deum appetunt, quia non omnia eum cognoscere possunt.

4^a *obj.*: Finis est prima causarum. Si igitur Deus sit agens et finis, in eo est prioritas et posterioritas.

Responsio tamen est affirmativa, et est de fide sec. haec verba *Conc. Vat.*, Denz. 1783: « Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, *non ad augendam suam beatitudinem* nec ad *acquirendam*, sed ad *manifestandam perfectionem suam per bona*, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio condidit creaturas... ». Sensus definitionis est: Deus creavit *non propter finem creatum*, nequidem propter *gloriam suam externam*, si his verbis intelligitur *quid creatum*, scil. claram Dei notitiam cum laude quam habent beati in caelo; nam haec clara Dei notitia creata ipsa est ordinata ad Deum ultimum finem. Sic in I. Prov. XVI, 4 dicitur: « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* ».

Unde omnia creavit *propter finem increatum*, sed finem habet rationem boni, ergo propter bonitatem increatam, non quidem *augendam* cum sit jam infinita, nec *acquirendam*, cum sit Esse per se subsistens, sed ad perfectionem suam increatam *manifestandam* per bona quae creaturis impertitur. Haec verba *Conc. Vaticani* jam erant ad litteram in corp. nostri articuli.

2^o *Prob. ratione* ex hoc quod Deus est *supremum agens*, ut supra q. 6, a. 1, quia sec. theoriam quatuor causarum *ordo agentium debet correspondere ordini finium*. Virtute hujusce correspondentiae, e converso probari potest ex hoc quod Deus est ultimus finis omnium (ut clare affirmavit Aristoteles), quod est prima causa efficiens (quod philosophus minus explicite dixit). Sic Aristoteles ex hoc quod explicite dixerit Deum esse ultimum finem omnium debuit quodammodo saltem intelligere quod Deus est causa efficiens omnium. Hoc exigitur sec. theoriam quatuor causarum et sec. hoc principium aristotelicum *Met.* I. II, c. 2 quod in nullo genere causarum est processus in infinitum.

Argumentum articuli ad hoc reducitur:

Omne agens agit propter finem et finis agentis est idem ac patientis prout patiens acquirit id quod imprimit agens.

Atqui *supremum agens*, quod nullomodo patitur, non potest habere alium finem quam communicare suam bonitatem, quam aliae res intendunt participare.

Ergo divina bonitas communicanda est finis omnium rerum.

Major est principium finalitatis, quod hic rursus demonstratur indirecte per absurdum: « alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu »; v. g. ex conformatione oculi non magis sequeretur visio quam auditio, ex germine glandis non magis sequeretur quercus quam pirus. Quidam scholastici moderni dicunt has demonstrationes per absurdum tum principii causalitatis efficientis, tum principii finalitatis, continere circulum vitiosum. Hoc dicunt quia nesciunt distinguere inter demonstrationem indirectam et demonstrationem directam seu ostensivam, quae sola dat evidentiam intrinsecam rei demonstratae. Demonstrationes istae per absurdum admittuntur ab omnibus scholasticis, etiam a Scoto et a Suarezio; nunc hi moderni loquuntur sub influxu empirismi aut Kantismi. In his demonstrationibus per absurdum, S. Thomas non vult *deducere* ostensive ex principio contradictionis principia causalitatis efficientis et finalitatis, sed solum ostendere quod haec subordinata principia negari nequeunt, quin negetur supremum rationis principium, scil. principium contradictionis quod immediate fundatur in notione entis et in ejus oppositione ad nihilum. Si non valent hae demonstrationes per absurdum, oportet dicere: contingens incausatum non est impossibile, non est absurdum; tendentia sine finalitate, non est impossibilis, non est absurda. Tunc esset purus nominalismus empiricus, negatio totius metaphysicae et probationum existentiae Dei. — Et insuper principium finalitatis est immediate evidens si bene intelliguntur termini ejus: nam omne agens ut sic tendit ad producendum aliquid determinatum sibi conveniens, et hoc vocatur finis. Casus autem non potest esse causa prima ordinationis rerum, quia casus est causa per accidens quae praesupponit causam per se ordinatam ad suum effectum.

In nostra majore additur: *finis agentis est idem ac patientis, sed aliter et aliter*, prout patiens acquirit id quod imprimit agens; v. g. generans intendit dare similitudinem specificam suae formae, quam accipit generatum, ut dicitur ad 2^m.

Minor est evidens, ex supra dictis. *Deus est agens tantum*, non patiens, cum sit, ut primus motor, suum agere, proinde suum esse, id est cum sit Ipsum esse subsistens et Actus purus. Ergo Deo non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, nec ad augendam suam bonitatem quae de se est infinita, sed ad eam communicandam ut dicit Conc. Vatic. *Coroll.*: Amor Dei dat, non proprie accipit, quia non perficitur. Quo magis elevatur homo, eo magis ejus amor erga proximum est activum; ita apostolus, dum illi qui matrimonium contrahunt non solum dant, sed accipiunt.

Cum autem idem sit finis agentis et patientis, omnia alia entia intendunt consequi suam perfectionem quae est *similitudo participata hujusce bonitatis divinae*.

Sic ut dicitur ad 3^m « omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum sive appetitu intelliibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi sec. quod

participat similitudinem Dei ». Et hoc dixerat satis explicite Aristoteles in XII *Mel.*, c. 7, quamvis minus explicite affirmaverit Deum esse causam efficientem omnium.

Imo S. Thomas dicet infra I, q. 60, 5: « Quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est, sequitur quod omnis creatura suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsam ».

Ita tendunt ad quandam similitudinem Dei astra secundum attractionem universalem necessariam ad cohaesionem universi, terra mota circa solem, plantae quae tendunt ad suam conservationem et propagationem, item animalia, avis dum volat; gallina dum congregat pullos sub alas contra milvum, et dum diligit bonum suae speciei plus quam se; oculus dum videt, aures dum audiunt, apis argumentosa dum alvearium suum aedificat, aut mel suum facit; homo dum tendit non solum ad bonum delectabile aut utile, sed etiam ad bonum honestum, quod maxime invenitur in supremo bono. Hoc dicitur in cantico trium puero- rum. *Benedicite omnia opera Domini Domino, ... benedicite caeli Domino.*

Ergo stat conclusio nostra: divina bonitas est finis omnium rerum.

1^{um} dubium: *Utr. bonitas divina vere sit causa finalis per respectum ad actionem creatricem.* Difficultas est quia haec actio nullo modo est *effectus* nequidem in ordine finalitatis.

Respondetur: Bonitas divina non est causa finalis realiter distincta ab actione creatrice, nec finis producendus, aut obtinendus, scil. acquirendus ut dictum est. Attamen analogice bonitas divina habet per respectum ad actionem creatricem *rationem finis*. Ut dicit S. Thomas ad 4^m: « Primum principium omnium rerum est unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa sec. rationem quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia ». Cfr. I, q. 19, a. 2, ad 2. Thomistae notant: « Divina bonitas non est proprie et stricte causa finalis divinae operationis immanentis; quia inter causam proprie dictam et effectum necessario debet esse distinctio realis et realis *dependentia effectus a causa*. Recte tamen dicitur quod divina bonitas sit *ratio divinae operationis* seu sit Deo ratio volendi et agendi ». Ad hoc sufficit distinctio rationis, nec etiam requiritur *dependentia realis* unius ab alio. Sic, ut dictum est supra, I, q. 10, a. 1: immutabilitas Dei est ratio aeternitatis, et immaterialitas ejus ratio ejus intellectionis. Unde ex hoc quod Deus perfecte amat suam bonitatem, vult libere illam aliis communicari participative.

2^{um} dubium: *Quomodo ipsa actio creatrix ordinatur ad creaturam et bonitatem creatam producendam?*

Resp.: Non ut medium ad finem, tunc Deus subordinaretur creaturae, sed actio creatrix ordinatur ad creaturam, ut causa eminens ad effectum inferiorem, etiam absque ulla relatione reali ad creaturam, cum relatio realis sit solum creaturae ad Deum et non e converso. Ita Incarnatio ordinatur ad redemptionem, non ut medium, sed ut causa eminens. Creatura nullo modo est finis ipsius actus amoris increati, sed finis boni quem Deus vult ei dare. In hoc sensu dicitur in Prov. XVI, 4: « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* ».

Kantius objicit: sed tunc est egoismus transcendentalis in Deo.

Resp.: Egoismus definiendus est et statim apparet quod non est perfectio simpliciter simplex ponenda in Deo, etiam cum adjectivo transcendentali, ne egoismus quidem est perfectio sec. quid. Etenim egoismus est amor *inordinatus* suiipsius quo aliquis magis seipsum diligit quam bonum familiae, aut bonum patriae, aut bonum supremum. Deus autem non potest seipsum magis diligere quam bonum supremum quocum identificatur.

Ergo nullus potest esse egoismus ne transcendentalis quidem in Deo.

Imo si *Deus non diligeret seipsum*, id est suam bonitatem *super omnia*, diligeret magis aliquod bonum creatum, v. g. dignitatem nostram. Et tunc esset *peccatum mortale in Deo*, seu summa absurditas, nam peccatum mortale consistit in aversione a summo bono, cui praeeligitur bonum commutabile seu finitum. Denique minueretur et valde nostra beatitudo, quia tunc creatura haberet pro fine ultimo bonum finitum, v. g. suam propriam dignitatem diligendam et non finem ultimum infinitum.

Corroll.: *E contrario nullus est egoismus in Deo*, sed **summa liberalitas**, quia omnia creavit *absque ulla indigentia*, cum esset jam infinite beatus ante creationem, et *omnia creavit ad bonitatem suam manifestandam*: quod est proprium summae liberalitatis; aliquomodo ita se habet cantor dum cantat ad replendum aerem harmonia melodiae ab ipso conceptae, cfr. ad 1^m *legere*. « Ipse solus Deus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem sed solum propter suam bonitatem » communicandam. Cfr. Ps. CV: « Confitemini Domino quoniam bonus ». Sic determinavimus quod Deus est omnium rerum causa efficiens, exemplaris et finalis, ita ut omne quod ad earum esse pertinet, ut materia prima, causetur ab eo.

Qu. XLV. — De modo emanationis rerum.

Sunt in hac quaestione octo articuli, dividitur in duas partes.

1^a Pars quaestionis usque ad art. 4^m incl. est *venatio seu inquisitio definitionis realis creationis* incipiendo a definitione ejus nominali, et considerando 1^o terminum a quo: ex nihilo; 2^o causam efficientem: utr. Deus possit creare 3^o causam ejus formalem, quid sit creatio passive sumpta in rerum natura; 4^o terminum ad quem: utr. creari sit proprium compositorum.

2^a Pars determinat *conditiones creationis ex parte causae efficientis*: a. 5^o utr. solius Dei sit creare, ubi profundius scrutatur doctrina jam enuntiata in a. 2; a. 6^o utr. creare sit proprium Patri, aut commune Trinitati. Denique *conditiones creationis ex parte effectus*: a. 7^o et 8^o an in creaturis inveniatur vestigium Trinitatis, et utr. creatio admisceatur in operibus naturae.

ART. I. — Utr. creare sit ex nihilo aliquid facere.

Hic art. est venatio definitionis realis creationis ex parte termini a quo; est applicatio conclusionis art. 1 et 2 quaestionis praecedentis.

Status quaestionis: Videtur quod non, 1^o quia creare dicitur quandoque in alio sensu, v. g. creare aliquem episcopum, seu elevare eum ad altiore statum; 2^o quia « ex nihilo » designaret causam materialem, nihilum autem non potest esse causa materialis.

Responsio tamen est *affirmativa*.

1^o **Prob. ex auctoritate S. Scripturae**: In *Genesi* I, 1 dicitur: « *In principio creavit Deus caelum et terram* ». Vox *bara* (creavit) in formis *kal* et *niphal* nunquam usurpatur in Scriptura nisi de operatione Dei propria, et proinde aptissima est ad designandam productionem *ex nihilo*, scil. ex nullo praesupposito subjecto, quae est actio Deo propria. Hoc aperte declarat ipse Wellhausen etsi rationalista, *Prolegom. zur Geschichte Israel*, Berlin 1883, p. 321. Insuper, quod de facto vox *bara* hic significet creationem proprie dictam apparet ex aliis verbis hujusce textus, scil.: « *In principio, caelum et terram* », ex quibus constat quod agitur de prima origine omnium rerum, nam voces « *caelum et terram* » significant rerum universitatem; nec ulla praeeexistens materia commemoratur ex qua res factae fuissent, dum deinde dicitur quod homo factus est de limo terrae.

Insuper prophetae dum loquuntur de *potentia creatrice* Dei, omnem dualismum excludunt, cfr. *Amos* IV, 13; *Jerem.* X, 12-17; *Is.* XL-LVI. Pariter

Psalmista dicit omnia simplici verbo Dei facta esse, Ps. XXXII, 6, 9; CIII, CXIII, 3; CXXXV, 5-10. Eadem doctrina invenitur in libris sapientialibus: *Prov.* VIII, 22-32; *Eccli.* XXXIX, 30-39. Denique in II *Machab.* VII, 28 mater Machabaeorum in spiritu Dei dicit uni ex filiis suis: « Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus ». Et solus Deus dicere potest: « *Ego sum qui sum* », id est non ab alio. *Exod.* III, 13, 15; VI, 2, 3.

In N. T. - *Joan.* I, 3: « Omnia per ipsum (Deum Verbum) facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est ». Ergo omnia originem habent a Deo et quidem *ex nihilo*, non autem ex materia praeeistente et non producta; secus res ipsae essent *ex se* aliquid, neque totaliter a Deo essent et ad Deum, neque totaliter Dei dominio subjacerent.

Act. IV, 24, primi christiani confitentur: « Domine, tu es qui fecisti caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt » (cfr. *Ps.* II, 1). *Act.* XIV, 14 eadem verba leguntur. *Rom.* XI, 36: « Quoniam ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso sunt omnia ». I *Cor.* VIII, 6: « Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum ». *Col.* I, 16-17: « Quoniam in ipso (Filio Dei) condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant ». Denique Deus est omnium rerum « Alpha et Omega, principium et finis » *Is.* XLI, 4; XLVIII, 12; *Apoc.* I, 8. Ita tota traditio iudaica et christiana.

Nec obstant verba *Sap.* XI, 18: « creavit orbem terrarum ex materia invisa seu informi », nam haec verba ex contextu significant quod Deus produxit mundum sensibilem ex materia informi prius a seipso producta.

Patres etiam primitivae Ecclesiae, absque ulla haesitatione Deum vocant unicum omnium rerum creatorem (1) et contra haereticos, materiam improductam et aeternam rejiciunt (2), res ex nihilo productas esse asserunt (3), et hanc doctrinam ad fidem pertinere declarant (4).

R. de Journal in suo *Enchirid. Patristic.*, index theologicus, n. 188-197, merito recolligit textus Patrum sub his propositionibus: *Deus omnia creavit — ex nihilo — solus creat — libere — secundum ideas divinas — ex bonitate — utque suae perfectiones manifestentur et agnoscantur. Trinitas creat. — Mundus (materia) non est aeternus — Deus non est auctor mali* (5).

Speciatim S. Augustinus dicit: « Angeli nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cujuslibet creaturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus » (6). Item explicat quod Deus omnia creavit *ex nihilo*, dicendo: « non de seipso, nam (ens creatum) esset aequale Unigenito » (7), « de nulla re » fecit

(1) HERMAS, *Mand.*, I, 1; EP. AD DIOGN., VII, 2; ARISTIDES, *Apol.* I; S. IREN., *Adv. haer.*, I, II, c. 30, n. 9; c. 34, n. 3. R. DE JOURNAL, n. 85, 98, 110, 205, 207.

(2) Cfr. R. DE JOURNAL, *op. cit.*, n. 154, 161, 171, 178, 267.

(3) Cfr. *ibid.* n. 85, 179, 199, 275, 323, 328.

(4) Cfr. *ibid.*, in fine *Index Theol.*, n. 188, 189.

(5) Cfr. de hac re *Dict. Théol. cath.*, art. « Création », Époque patristique, c. 2058-2079.

(6) *De Gen. ad litt.*, I, IX, c. 15.

(7) *Conf.*, I, XII, c. 8.

id quod creavit (1). Cfr. *Dict. Théol. cath.*, art. « Création »: S. Augustin col. 2072 ss.: « Comme affirmation de la création *ex nihilo*, il consigne seulement la doctrine traditionnelle. Ses vues profondes sur la limite et son origine... sur l'immobilité et la simplicité de l'Être premier, sur les idées éternelles, marquent pour le dogme présent un progrès dont on exagérera difficilement l'importance ».

Concilia pluries definiverunt quod Deus trinus mundum *ex nihilo creavit*, quando voluit, non *ab aeterno*, sed *libere* ex bonitate sua. Cfr. praesertim Conc. Later. IV (Denz. 428); Conc. Florent. (Denz. 706); Conc. Vatic. (Denz. 1782 sq.).

Errores. Judicio Ecclesiae creationem falso explicant:

Origenistae, Denz. 203 (quoad praeeistentiam animarum humanarum ante generationem corporis quocum deinde uniuntur), *Ekardus*, Denz. 501 ss. (qui admisit creationem ab aeterno), *Ontologistae*, Denz. 1665; *Rosmini*, Denz. 1905; *Pantheistae*, Denz. 1803 sq.; *Emanalistae*, Denz. 34, 232, 1665, 1804.

Gnostici pariter de hac re erraverunt dicendo materiam aeternam; *Manichaei*, qui duplex rerum principium admiserunt: unum bonum, alterum malum; *Albigenses* eundem errorem renovaverunt. *Abaelardus* contendit Deum res creavisse nec libere nec ad gloriam suam (Denz. 374, sq.); hunc errorem rursus proposuerunt *Wicleff*, *Hermesiani*, *Guentheriani*, *Rosmini* (2). Cfr. infra in fine Comm. hujus art., de hoc errore Rosmini et aliorum.

His ultimis temporibus *Theosophi* docuerunt pantheismum evolutionisticum. *H. Bergson* voluit etiam omnia explicare per *evolutionem creatricem*; sec. ipsum *nihil est* proprie loquendo, *omne fit*, res et mentes sunt in fluxu perpetuo, in evolutione perenni, et loquitur pluries ac si ipse Deus esset in fieri (3).

2º Probatur ratione. Corpus articuli continet non discursum illativum, scil. inferens novam veritatem ex alia, sed discursum explicativum, in quo fit transitus a notione confusa creationis ad ejus notionem explicitam ex parte termini a quo. Unde non infertur nova veritas, sed explicatur eadem notio et eadem veritas. Hoc argumentum explicativum est exemplum evolutionis dogmatis, seu evolutionis alicujus assertionis revelatae, et sic in forma reduci potest.

Productio totius entis alicujus rei est *ex nullo ente*, sicut productio hominis est ex non homine.

Atqui per creationem intelligitur productio *totius entis* alicujus rei, cfr. q. 44, a. 2.

Ergo per creationem intelligitur productio alicujus rei *ex nihilo*.

In hoc discursu non est solum progressus verbalis, sed etiam progressus conceptualis non tamen ex uno conceptu ad alium, sed ex uno conceptu confuso ad eundem ut distinctum, nam conceptus est in mente nostra qualitas repraesentativa seu habitus quidam, qui augetur vitaliter sicut planta crescit.

Sic conceptus primitivus creationis exprimitur in Genesi I, 1: « In principio Deus creavit caelum et terram » — unde Deus produxit *quidquid est* extra ipsum, *totum ens* rerum omnium productarum. Unde haec productio fuit ex nullo praesupposito subjecto, seu *ex nihilo*, sicut generatio hominis est ex non homine,

(1) *Ibid.*, I, XII, c. 8.

(2) Cfr. VACANT, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I, a. 21, 22.

(3) *L'évolution créatrice*, 1907, p. 10, 270, 341-342, etc.

scil. ex semine quod nondum est homo. Si enim jam esset homo generatus, tunc non generaretur, quia id quod generatur antea non erat. Unde eadem creationis notio evolvitur, seu eadem veritas «Deus omnia creavit»; additur nunc: ex nihilo; non deducitur alia secunda veritas, sed explicatur eadem, sicut in omni venatione definitionis realis quae incipit a definitione nominali, prout «quid nominis» continet confuse «quid rei», nondum determinando genus et differentiam.

Haec venatio non est igitur demonstratio; unde optime ostendit Aristoteles in II *Post. Analyticis* (lect. 5 S. Thomae) quod definitiones rerum non demonstrantur, sed inquiruntur per divisionem descendantem generis supremi, et per ascendentem inductionem comparativam differentiae specificaе; directio autem hujusce venationis procedit a conceptu confuso expresso in definitione nominali, qui tendit ad statum distinctum. Quandoque tamen de aliqua re jam est definitio ex parte finis, ex qua deduci potest definitio ex parte formae, sicut si serra est ad secandum debet esse facta ex metallo duro et cum dentibus. Sed si agitur de definitione per causam formalem prius confusa, postea distincta, transitus non est demonstratio, non est syllogismus objective illativus et tamen potest esse magnus progressus conceptualis in eodem conceptu, v. g. a notione vulgari animae humanae ad conceptum explicitum definitum in Conc. Viennensi: Anima humana est corporis forma vere per se et essentialiter (Denz. 480). Item pro personalitate Christi, pro consubstantialitate Verbi et nunc pro creatione. Unde in hac quaestione quatuor primi articuli sunt venatio definitionis realis completae creationis, incipiendo a definitione nominali. Cfr. ea quae scripsimus initio tract. *de Deo uno*: de Methodo S. Thomae quoad venationem definitionis et quoad demonstrationem proprietatum ex definitionibus realibus jam statutis; demonstratio proprietatis ad novam veritatem perducit, etiam si agatur de attributis divinis, v. g. deducendo, ex hoc quod Deus est intelligens, quod est liber; est nova veritas.

Confirmatur venatio corporis articuli nostri ex solutione objectionum.

Ad 1^m. Quandoque Augustinus utitur aequivoce nomine creationis, v. g. creare episcopum. Sed in sensu proprio creatio significat productionem alicujus rei ex nihilo.

Ad 2^m. Mutatio accipit speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem, nam respicit id ad quod tendit. Sic creatio quae producit totum ens alicujus rei est perfectior quam generatio quae producit generatum ex praesupposito subjecto.

Ad 3^m. «Ex nihilo» potest dupliciter intelligi: 1^o post nihilum, tunc non designat causam materiale, sed ordinem tantum; 2^o profundius ex nullo praesupposito subjecto, tunc designat causam materiale, sed negatam; seu aliquid creatur, quando producitur non ex aliquo. Unde in secunda et profundiori acceptione haec expressio «ex nihilo», ut dicit S. Thomas in fine resp. ad 3^m, «importat habitudinem causae materialis, quae negatur».

Si hoc attente legisset Henricus Bergson non dixisset quod notio creationis ex nihilo est pseudo-idea, quia non possumus habere ideam nihili. — *Respondetur*: non possumus concipere positive nihilum, sed negative concipitur per respectum ad ens, ut negatio ejus absoluta. Et ad concipiendam creationem non necesse est prius concipere nihilum et posterius apparitionem entis producti; profundius

concipitur creatio ut productio alicujus rei ex nullo praesupposito subjecto, et hoc verificaretur etiamsi creatio ex nihilo fuisset ab aeterno.

Antequam generaretur hic homo, non erat, et ideo generatus est ex non homine, pariter antequam produceretur totum ens rerum, non erat, ideo productum est ex nullo ente, seu ex nihilo. Hoc non est pseudo-idea, sed vera idea nihili, negativa quidem, per negationem entis.

1^{um} dubium: Quare scholastici dicant: creatio est productio alicujus rei «ex nihilo sui et subjecti».

Hoc est dicere quod id quod proprie creatur, antequam crearetur, nihil omnino erat in se, et insuper non habebat subjectum ex quo fieret. Dum e contra id quod generatur, antea nihil omnino erat in se, ut bos generatus, sed erat subjectum ex quo fieret.

Obj.: Sed ante creationem praesupponitur saltem *possibilitas* rei producendae, atqui haec *possibilitas*, non est solum *quid logicum* ut *ens rationis* quod potest concipi et non effici, v. g. praedicatum, universalitas ejus, syllogismus, leges ejus, sed est *ens reale possibile* seu *ens realiter possibile* extra animam.

Sic ens dividitur in	ens reale	{	a se	{	in se	
			actuale		ab alio	in alio
			realiter possibile			
ens rationis, quod potest concipi, non effici.						

Resp.: Haec *possibilitas* praerequisita creationi non est solum ens rationis, seu secundae intentionis, ut leges syllogismi quae non possunt effici, produci realiter, sed solum concipi, concedo.

Attamen haec *possibilitas* non est quid existens extra Deum, sed exprimit id quod potest produci ad extra a Deo. Unde id quod est extra mentem est solum *realis possibilitas*, non *realis entitas*, nec *realis potentia*, ut materia prima. Sed hoc est jam magni momenti, prout principium contradictionis non solum est lex mentis sed lex entis, v. g. circulus quadratus non solum est incogitabilis, sed realiter impossibilis, et hoc evidentissime, quidquid dicant subjectivistae. Essentiae rerum non pendent a libertate et ab omnipotentia Dei, quidquid dicat Cartesius, asserens principium contradictionis esse verum quia Deus ita voluit, sic esset veritas contingens. Creationi praesupponuntur divinae ideae rerum, sic creatio est ex nihilo materiali, non ex nihilo ideali. Unde quando dicitur *creatio ex nihilo*, non est intelligendum ex nihilo ipsius possibilitatis, quod esset impossibilitas, sed ex nullo praesupposito subjecto praeexistenti.

2^{um} dubium: In quo consistit error Rosmini circa notionem creationis. Rosmini erravit in hoc quod putavit *ens reale* indeterminate acceptum (quod primo apprehendit intellectus noster et de omnibus praedicat) esse *quid divinum in se* et quod in eo sit eadem essentia ac in Deo. Loquitur ac si *ens reale possibile* (non creatum) esset jam aliquod *esse initiale* commune Deo et creaturis.

Unde dicebat quod illud *ens initiale* non creatur, et essentiae rerum creaturarum non sunt quid positivum, sed quid negativum consistens in limitibus, quos Deus addit ipsi enti initiali. Haec actio divina limitans *esse initiale* est creatio

pro Rosmini. Cfr. Denz. 1903 et seq. a pr. XI ad XVII. Hoc esse initiale est pro Rosmini minimum univocitatis in analogia inter Deum et creaturas. Hoc esse initiale *positive* determinatur a Deitate, *negative* ab essentia creata quae est limitatio seu negatio. Deitas est sicut lux alba, et creaturae ut colores. Essentia creata pro Rosmini est quid negativum, pro nobis quid potentiale.

Resp.: Creatio, ut dictum est, nihil aliud praesupponit nisi *realem possibilitatem* creaturarum, quae non est aliquod esse initiale, sed solum non repugnantia ad esse. Doctrina Rosmini est realismus immoderatus confundens ens in communi cum ente divino.

3^{um} dubium: *In quo consistit error Victoris Cousin de creatione in sua «Introd. à l'hist. de la Phil.», ed. 4^a, p. 10.*

Dicit: «*creamus quoties actum liberum producimus*, scil. hunc actum educimus ex reali potentia nostra. Pariter *Deus creans universum, eum eduxit ex seipso*, quia non potuit eum producere *ex nihilo*, nam nihilum non est, neque esse potest, et est purum nomen». Bergson dicit quasi idem: «*creatio ex nihilo est pseudo-idea*, sicut idea nihili, et loco illius ponenda est «*evolutio creatrix*»».

Resp.: Victor Cousin et postea Bergson confundunt creationem cum productione *ex aliqua potentia reali praesupposita*, sive materiali, sive spirituali, ut dum producimus actum liberum, prout voluntas actualiter volens finem, sese reducit ad actum volendi media. S. Thomas respondit jam in corp. art. sicuteductio formae bovis generati fit *ex non generato* (sed ex materia), ita productio totius entis rei productae fit *ex nullo ente*, scil. *ex nullo praesupposito subjecto*. Et ad hoc non necesse est quod *nihilum* sit aliquid, aut possit esse.

Insuper si *Deus educeret universum non ex nihilo*, sed *ex seipso*, sicut voluntas nostra, actualiter volens finem, se reducit ad actum electionis liberae mediorum, et sic educit actum liberum ex seipsa ut est potentia determinabilis, si ita esset *Deus esset in potentia ad ulteriorem actum*, et non esset *actus purus* (1). Ita pariter evolutio creatrix Bergsonii repugnat: esset *realitas adhuc in potentia* quae a seipsa perficeretur, et in ea *plus produceretur a minori*, perfectius ab imperfectiori. Imo esset motus sine subjecto mobili, sine motore extrinseco, sine fine praeintellecto; dum e contra omnis motus praeexigit motorem, et in ultima analysi *primum motorem* qui sit *suum agere* et proinde *suum esse*, scil. actum purum nullo modo in potentia. V. Cousin et quodammodo Bergson confundunt causam materiale cum causa efficienti. *Deus nequit esse causa materialis*, unde non fecit mundum de se ipso, seu ex seipso, sed ex nullo praesupposito subjecto. E contra Filius Dei est genitus, non factus ex nihilo.

Concl. ultima. Sic sufficienter explicavimus quid sit creatio ex parte termini a quo, dicendo: est productio alicujus rei ex nihilo, scil. ex nullo praesupposito subjecto, *ex nulla reali potentia*; praesupponit solum *realem possibilitatem*, quae valde distinguitur a *reali potentia*; nam realis possibilitas est solum non repu-

(1) Cfr. S. Thomam I, q. 90, a. 1: Utr. anima humana sit de substantia Dei, et II C. Gentes, c. 84. — Doctrina Victoris Cousin renovat *emanatismum* damnatum in C. Vat., Denz. 1783: «si quis dixerit res finitas e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione et evolutione fieri omnia... an. sit». Cfr. I, q. 19, a. 4. Deus non agit ex necessitate naturae, sic causaret aliquid infinitum in essendo. Nequit producere aliquid finitum nisi per determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Et illud libere producit, non generando, sed creando, ut nunc ostenditur.

gnantia ad esse, dum realis potentia passiva est realis capacitas suscipiendi actum, v. g. materia prima est realis capacitas suscipiendi formam substantialem rerum materialium, sed haec realis capacitas non potest existere sine forma quae in ea recipitur et ab ea limitatur et individuatur.

Obj.: ad Rom. XI, 36 dicitur de Deo: «*Ex ipso*, et per ipsum et in ipso sunt omnia». Unde Deus creavit mundum non ex nihilo, sed ex seipso.

Resp.: *Ex seipso* significat, non *de se ipso* tanquam ex causa materiali, sed *ex sua virtute*.

ART. II. — Utr. Deus possit aliquid creare.

Status quaestionis: Nunc explicanda est notio creationis ex parte causae efficientis.

1^a obj.: Videtur quod Deus non possit aliquid creare, quia, ut dicebant antiqui philosophi graeci, *ex nihilo nihil fit*, et Deus non potest facere id quod est impossibile. Axioma *ex nihilo nihil fit* formulatum est a Parmenide et postea servatum est a philosophis graecis. Hoc axioma potest sic intelligi: *nihil fit sine causa efficienti*, tunc est formula principii causalitatis; vel *nihil fit nisi ex subjecto*.

2^a obj. est Averrois: Si creare est aliquid ex nihilo facere, creari est aliquid fieri. Atqui omne fieri est mutatio praesupponens subjectum.

3^a obj. est instantia Averrois: Quod fit nondum factum est. Aliis verbis: quod factum est antea debuit fieri, et omne fieri praesupponit subjectum.

4^a obj.: Infinita distantia non est pertransibilis. Sed est infinita distantia inter nihilum et ens.

Responsio tamen est affirmativa et est *de fide* ut supra dictum est. In corpore articuli ostenditur non solum quod possibile est, sed etiam quod necesse est ponere omnia creata esse a Deo ex nihilo. Datur discursus explicativus quasi per reductionem ad absurdum, sic:

Si Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito subjecto, sequeretur quod illud non esset causatum ab ipso, ut patet.

Atqui nihil potest esse extra Deum quod non sit causatum a Deo, cf. art. 1 praeced. qu.

Ergo necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse produxit.

Sic explicatur notio creationis ex parte Dei, ostendendo non solum quod de facto Deus creavit caelum et terram, sed etiam quod de jure caelum et terra non possunt existere nisi per creationem ex nihilo.

Ad 1^m. Quomodo igitur conciliatur cum creatione antiquum axioma «*ex nihilo nihil fit*». Si intelligitur hoc axioma: ex nulla causa nihil fit, remanet verum in creatione, quia est causa creatrix. Si intelligitur: ex nullo subjecto nihil fit, hoc est verum de mutatione tum substantiali, tum accidentali, non vero de productione totius entis alicujus rei.

Ad 2^m pulchre ostenditur quod *creatio non est mutatio*, quia omnis mutatio praesupponit subjectum, quod se habet aliter nunc et prius. Quod profundius explicatur in art. seq.

Ad 3^m. Ubi non est mutatio nec motus, non datur prioritas temporis ipsius

fieri per respectum ad *factum esse*. Sed, ut dicit S. Thomas, *in his quae fiunt sine motu, in instanti, simul est fieri et factum esse*. V. g. simul formatur verbum mentis et formatum est, simul aliquid creatur et creatum est, simul mortuus resurgit et resuscitatus est. Antiqui putabant quod illuminatio fiat in instanti, unde dicit S. Thomas: simul aliquid illuminatur et illuminatum est. Nunc scimus quod motus lucis non est in instanti, sed est velocissimus, per respectum v. g. ad velocitatem transmissionis soni.

Ad 4^m. Est-ne distantia impertransibilis inter nihilum et ens finitum productum? — *Resp.*: Esset distantia positive infinita si nihilum esset terminus positivus et si daretur infinitum medium inter hunc terminum a quo et terminum ad quem. Sed nihilum est terminus negativus, ideo *haec distantia est negative infinita* et vinci potest a potentia activa infinita, ut dicitur a. 5, ad 3.

Dubium: *Quid sit creatio active sumpta*. — Est actio divina formaliter immanens et virtualiter transiens, ut melius explicabitur a. 3, ad 1, agendo de creatione passive sumpta.

Sic explicata est notio creationis ex parte causae efficientis. Sumus semper in explicatione ejusdem notionis et ejusdem veritatis revelatae, scil. « In principio Deus creavit caelum et terram ». Nondum transimus ad aliam veritatem per discursum illativum, sed solum explicamus verbum « creavit » successive per respectum ad terminum a quo, ad agens, ad terminum ad quem.

ART. III. — Utr. creatio sit aliquid in creatura.

Status quaestionis: Nunc quaeritur quatenam sit causa formalis creationis passivae sumptae in creatura, et sic illustrabitur etiam quid sit creatio active sumpta.

1^a diff.: Creatio passive accepta non videtur esse aliquid, nam ipsa creatio active sumpta non est aliquid, esset enim aliquid temporale in Deo.

2^a diff.: Si creatio passive sumpta esset aliquid, esset aliquid creatum, scil. creatura, ad quam producendam oporteret ponere aliam creationem et sic in infinitum.

3^a diff.: Si creatio passive sumpta esset aliquid, esset accidens substantiae creatae. Atqui hoc est impossibile, nam substantia creata est prius accidente, et non potest esse prius creatione passiva, cujus est terminus.

Argumentum *sed contra* est potius hic argumentum in sensu opposito quam probatio, ut saepe in qu. disputatis. Dicit S. Thomas: si generatio passive sumpta est aliquid in generato, pariter creatio passive sumpta est aliquid in creato. Sed remanet difficultas, nam generatio est mutatio, dum jam diximus, quod creatio non est mutatio.

Responsio est: *Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam ad Creatorem, scil. realis relatio dependentiae*.

Hoc probatur in corp. art., et in resp. ad 3^m dicitur quod « creatura est ejus subjectum et prius ea in esse, sicut subjectum accidente ».

Probatio corporis art. ad hoc reducitur.

Subtracto motu ab actione et passione, *nihil remanet nisi relatio effectus ad agens* (cfr. art. praeced., ad 2^m). Atqui creatio, cum sit ex nullo praesupposito subjecto, est sine motu et mutatione. Ergo creatio in creatura non est nisi quaedam relatio ad Creatorem.

Hic syllogismus potest dici illativus, non solum explicativus, prout non amplius agitur de definitione creationis activae et prout major hujus syllogismi est ex ratione et non ex revelatione. Minor est clara ex praedictis. Conclusio non admittitur ab omnibus theologis.

Major, quae est rationis, verificatur etiam in Incarnatione, cfr. III, q. 2, a. 7; explicanda est ex resp. ad 2^m art. praeced. ubi dicitur: « Cum actio et passio convenient in una substantia motus (id est: in una realitate ipsius motus) et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III *Phys.*, c. 3, lect. 5, oportet quod *subtracto motu* non remaneant nisi diversae habitudines in creante et in creato ».

Hoc est dicere, ut explicatur in III 1. *Phys.*, l. cit.: « motus est actus mobilis in quantum mobile, v. g. motus calefactionis est actus ligni, non in quantum est lignum, sed in quantum est calefiabile et nondum calefactum ». *Actio* autem *transitiva*, prout recipitur terminative in passo, est *motus ut procedens ab agente*, et *passio* est *motus ut est in passo*. Actio est motus ut *ab hoc*, passio est motus ut *in hoc*, cum relatione dependentiae ab agente. Ita Aristoteles.

Si igitur subtrahitur motus ab actione et passione, nihil remanet nisi *relatio dependentiae ab agente*.

Obj.: Durandus et Suarez volunt e contrario quod creatio sit *influxus receptus* in creatura, quasi sicut gratia actualis est influxus creatus receptus in voluntate, ut eliciat vitaliter actum suum.

Resp.: Differentia est quod dum Deus dat gratiam actualem praexistit anima et voluntas nostra, ut subjectum, quod Deus applicat ad agendum; sic est motio-passio qua voluntas applicatur ad eliciendum suum actum; proinde gratia actualis recipitur ut accidens in anima et prioritate causalitatis antecedit actum salutarem. E contrario in creatione *non praexistit subjectum, ergo non recipitur influxus* in creatura, ad eam producendam; hic influxus deberet praecedere substantiam creatam et tamen in ea recipi ut accidens, quod est impossibile.

Solutio S. Thomae quae ab omnibus thomistis et a pluribus aliis theologis admittitur confirmatur per solutionem objectionum.

Ad 1^m (legenda est littera) explicatur quod *creatio active sumpta* est *actio formaliter immanens in Deo et virtualiter transiens*. Dicitur formaliter immanens prout identificatur cum substantia divina, nam non est accidens et praesertim non est accidens temporale in Deo, cum Deus sit Ipsum esse subsistens, ultima actualitas, cui nulla potest fieri additio. *Ex ente divino nihil fit*, et hoc videbat in confuso Parmenides, dicendo: Ex ente non fit ens, confundebat ens universale cum ente divino.

Sed haec actio dicitur *virtualiter transiens*, prout ponit *effectum ad extra*, et sic habet perfectionem actionis formaliter transeuntis, sublati ejus imperfectionibus. Imperfectio actionis transeuntis provenit ex hoc quod haec actio est accidens procedens ab agente et terminative receptum in passo.

Mysterium remanet in hoc: quomodo haec *actio quae est aeterna* habeat *effectum in tempore* tantum. S. Thomas hoc aliquomodo explicat in C. *Gentes*,

I. II, c. 35 sic: «Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua ipsius *actio media*, sicut in nobis actio virtutis motivae est *media* inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sint suum facere. *Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis*. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, et quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum *ars determinat* ut hoc tale sit, sed ut *tunc sit*, sicut medicus, ut *tunc* potio detur. Unde si *eius velle per se esset efficax* ad effectum producendum, *sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate* (continuata), nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit » et liberrime disposuit. *Unde est novitas effectus, sine novitate actionis*.

Hoc non vidit Aristoteles, qui nunquam loquitur de libertate divina.

Sed sec. Revelationem, Deus dicit: *Fiat lux et facta est lux*. Dixit ab aeterno: «fiat lux», et facta est lux in tempore ab aeterno statuto, ita ut sit novitas effectus, non vero novitas actionis.

Addendum est quod Deus est causa liberrima creaturae, et motus ejus, et temporis, quia tempus est mensura ipsius motus secundum prius et posterius, v. g. mensura apparentis motus solis sec. successionem dierum.

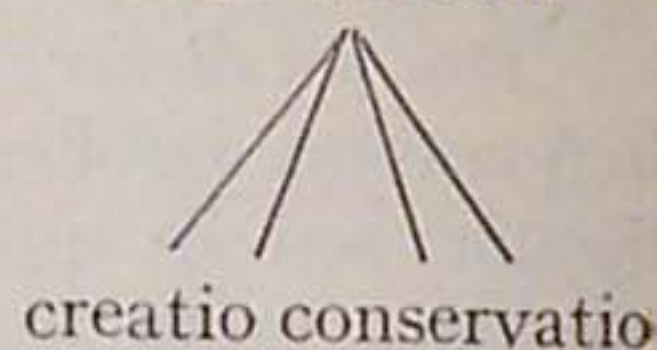
In nostra responsione ad 1^m dicitur etiam quod *nequidem est relatio realis Dei ad creaturam*, sed solum creaturae ad Deum. Quare? Hoc explicatum est supra I, q. 13, a. 7: quia omnes creaturae *ordinantur* ad Deum et ab eo dependent, sed *Deus nullo modo ad creaturas ordinatur, nec ab eis dependet*. Ita sensus ordinatur ad rem sensibilem, non vero res sensibiles ad sensum; ita scientia nostra ordinatur ad res cognoscendas, non res ad scientiam, unde nihil acquirunt res ex hoc quod videntur aut sciuntur, dum e contra perficitur ab ipsis facultas cognoscitiva dum eas cognoscit. — *Obj.*: Sed pater non dependet a filio, et tamen est relatio realis patris ad filium. *Resp.*: Ita est quia generatio activa est actio formaliter transiens quae *ordinatur* ad generationem passivam filii. E contra creatio activa non est actio formaliter transiens ordinata ad ens creatum. Deus nullo modo ad creaturas ordinatur, sed creaturae ad Deum.

Ad 2^m. Creatio passive sumpta est relatio realis in creatura, sed ipsa non indiget speciali creatione passiva ut existat, quia «relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes», scil. non est relatio ipsius relationis.

Ad 3^m legenda est littera: «Creationis secundum quod *significatur* ut mutatio (quamvis in se non sit mutatio) creatura est terminus; sed *creationis* sec. quod est vere relatio, *creatura est subjectum* et prius ea in esse, sicut subjectum accidente. Sed (creatio) habet *quandam rationem prioritatis ex parte objecti* ad quod dicitur, quod est principium creaturae». Unde haec relatio sec. *esse in se* quitur substantiam, et sec. *esse ad* quodammodo eam antecedit.

1^{um} *dubium* circa hanc ultimam resp.: *Creatio passive sumpta estne relatio praedicamentalis, et accidens, an relatio transcendentalis, seu ipsamet substantia*

actio aeterna



creatio conservatio

creata ut relata ad Deum creatorem, sicut scientia essentialiter seu transcendentaliter refertur ad scibile?

Scolus tenet quod est relatio transcendentalis, quia non potest concipi ut accidens, nam substantia creata concipi potest absque accidente, non tamen absque dependentia a Creatore.

Thomistae generaliter tenent e contra, ut Cajetanus n. III, Joannes a S. Thoma, quod creatio passive sumpta est relatio *praedicamentalis* et *accidens*, sed *inseparabile*, scil. accidens praedicamentum (ut facultas intellectiva in anima rationali) non accidens praedicabile (ut color capillorum), scil. est proprietas creaturae existentis.

Hoc affirmant thomistae 1^o auctoritate S. Thomae, qui dicit in hac responsione ad 3^m: «creatio vere est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse, sicut *subjectum accidente*». Hoc clarius dicit S. Thomas, *de Pot.*, q. 3, a. 3, ad 3 (1).

2^o insuper, *ens contingens* definitur, non *ens causatum a Deo*, sed *ens quod potest esse vel non esse*. Ut dicit S. Thomas I, q. 44, a. 1, ad 1: «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum (v. g. hominis), tamen *consequitur* ad ea quae sunt de ejus ratione.... Hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis». Ergo creatio passive sumpta est proprietas, non essentia creaturae existentis.

E contrario scientia est per *suam essentiam* relativa ad scibile, relatione transcendentali reali. Item materia ad formam, forma ad materiam. Item essentia ad esse.

2^{um} *dubium*: *Sed quodnam est fundamentum hujusce relationis praedicamentalis?* — Respondet Joannes a S. Thoma: *est existentia creaturae ut participata*, sicut motus in mobili fundat relationem mobilis ad motorem. Haec autem existentia, ut producta a Deo, essentialiter dependet a Deo creante.

ART. IV. — Utr. creari sit proprium compositorum et subsistentium.

Status quaestionis: Videtur quod id quod proprie creatur sit materia prima qua praesupponitur a generatione, nam composita subsistentia, ut plantae, animalia, generantur nunc, non creantur (cfr. 3^{am} objectionem).

Insuper videtur quod *gratia sanctificans creetur* a Deo in puero baptizato, sicut creatur anima spiritualis in corpore. Imo S. Thomas dicit in II *Sent.*, d. 26, q. unica, a. 2, ad 5: «cum gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit». Quod autem desinit per annihilationem, inceptum per creationem. Ergo videtur quod gratia proprie creetur, quamvis sit accidens.

(1) Dicit S. THOMAS in *de Pot.*, q. 3, a. 3, ad 3: «*Illa relatio accidens est, et sec. esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subjecto intellectu et natura posterius est, quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. Si vero consideretur sec. suam rationem, prout ex actione agentis innascitur, praedicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto...*».

Responsio tamen est: *Proprie creata sunt entia subsistentia*, non vero accidentia, nec materia prima, nec formae rerum sensibilium.

1^o *Prob. auct.* Genesis I, 2: «In principio creavit Deus caelum et terram», scil. res subsistentes. Est semper explicatio ejusdem textus, ejusdem veritatis, non novae veritatis.

2^o *Prob. ratione:*

Esse proprie convenit subsistentibus sive sint simplicia, sive composita.

Atqui fieri et creari conveniunt illis *quibus convenit esse*.

Ergo fieri et creari proprie conveniunt *subsistentibus* sive sint simplicia sive sint composita.

Explicatur major: nam ens subsistens est *id quod est*, seu id quod habet esse, dum formae et accidentia sunt, non *id quod est*, sed *id quo* aliquid est tale, v. g. id quo aliquid est terra, vel id quo aliquid est calidum.

Explicatur minor: quia fieri ordinatur ad esse rei, et *id quod fit* est *id quod erit*, v. g. bos generatus, non forma bovis generati. Ita Arist. *Met.* VII, c. 1. Creari autem est quoddam fieri, seu produci, quamvis non sit proprie fieri, seu mutatio quae praesupponit subjectum.

Coroll.: Formae et accidentia debent dici *concreata*, potius quam creata, sicut magis sunt coexistentia quam entia.

Ad 1^m: benigna explicatio textus Procli legenda est. Est explicatio orthodoxa. Sed Proclus ipse neoplatonicus videtur loqui de secunda hypostasi quam admisit Plotinus, infra Unum-bonum, scil. intelligentia in qua apparet, ut aiebat, dualitas inter subjectum et objectum, scil. intelligentia et ens intelligibile, ac si Unum esset super ens et intelligibilitatem et intelligentiam.

Ad 3^m. Materia prima non potest produci nisi per creationem; attamen non creatur sine forma, nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae. Unde materia concreatur.

Imo materia prima, sec. S. Thomam, non potest existere sine forma, quia materia prima non est *id quod est*, sed *id quo* aliquid est materiale. Id quod existit est compositum ex materia et forma; et sic probatur distinctio realis inter essentiam et esse, nam essentia rei sensibilis est composita ex materia et forma, dum esse ejus non est compositum.

Scotus et Suarez tenent e contrario quod materia prima potest existere sine forma, quia eam concipiunt non ut puram potentiam, sed ut actum imperfectissimum. Sic vero adulteratur notio potentiae; potentia non est actus imperfectissimus, v. g. ante motum est realis potentia ad motum, et nonnisi dum incipit motus est actus imperfectissimus, qui praesupponit potentiam; potentia est solum *realis capacitas perfectionis* producendae aut suscipiendae, prout potentia est activa aut passiva.

Insuper quid esset haec materia sine forma, *non esset quid spirituale* quia esset materia, *nec quid corporale*, quia corporeitas est determinatio dependens a forma.

1^{um} **dubium:** *Utrum anima humana proprie creetur?* Utique, quia est *forma subsistens*, seu *intrinsece independens a corpore* in suo operari specifico, intelligere, proinde in suo esse et in suo fieri. I, q. 90, a. 2.

2^{um} **dubium:** *Utrum gratia creetur in anima?*

Resp.: Ex nostro art. negative; quia gratia est accidens, quo aliquis est gratus Deo; creari autem est proprium rei subsistentis.

Infusio gratiae praesupponit subjectum, a quo gratia, ut accidens, *dependet* in fieri et postea in esse.

Unde S. Thomas dicit q. *de Virtutibus in communi*, a. 10, ad 13, quod gratia et virtutes infusae educuntur ex potentia obedienciali animae. Cfr. I-II, q. 113, a. 9, ubi justificatio distinguitur a creatione.

Animadversio: *Differentia inter S. Thomam et Suarezium, quoad creationem.*

Veritas creationis demonstratur a S. Thoma ex hoc quod nullum ens extra Deum existens est suum esse, seu ex eo quod omne quod est extra Deum differt realiter a suo esse. Cfr. I, q. 44, a. 1: «Deus est ipsum esse per se subsistens et... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod *omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse*» et quod causentur secundum totum suum esse a Deo. Sic apparet connexio inter doctrinam creationis et distinctionem realem inter essentiam creatam et esse.

Illi vero qui hanc distinctionem realem negant, debent per aliam viam veritatem creationis probare, scil. per viam inductionis, ut facit Suarez (*Disp. Met.*, 20, sect. 1) ostendendo contingentiam rerum; sed si contingentia corporum experientia constat, ex eorum generatione et corruptione, difficilius est per viam inductionis ostendere quod angeli etiam facti sunt, creati sunt, et non a seipsis existunt ab aeterno. Quomodo hoc demonstrative probari potest, si negatur in illis realis distinctio inter essentiam et esse, si eorum essentia est suum esse? (Cfr. del Prado, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae* 1911, p. 203 et 199).

Negata distinctione reali inter essentiam creatam et esse, item inter personam creatam imo personalitatem creatam et esse, negatur radix a S. Thoma assignata ipsius infinitatis Dei et distinctionis inter Deum et creaturas. Aliis verbis si dicitur: «Esse in creaturis est ipsamet essentia et substantia» quae nam erit responsio ad doctrinam Spinozae: «*existere pertinet ad naturam substantiae*», proinde non potest esse nisi una substantia, sicut unum esse per se subsistens, ut volebat Parmenides?

ART. V. — **Utr. solius Dei sit creare.**

Status quaestionis: Quare supremus angelus non posset creare granum arenae? Avicenna dicit: Deus creat primam substantiam separatam, haec autem creat animam mundi. In difficultatibus initio positis S. Thomas dicit: 1^o videtur quod angelus possit producere alterum angelum sicut homo producit hominem. Sed angelus produci non potest nisi per creationem. 2^o Creatura facit aliquid ex contrario, v. g. calidum ex frigido; a fortiori igitur potest aliquid facere ex nihilo, quia plus resistit contrarium quam nihil. 3^o Cum ens creatum sit finitum, ad ejus productionem non requiritur virtus infinita. P. Lombardus affirmavit quod creatura potest creare instrumentaliter (IV *Sent.*, d. 5).

Responsio est: *Sic solius Dei est creare, ut nulla creatura possit creare neque virtute propria, neque instrumentaliter.*

Prob. auctoritate: Est dogma fidei, *solum Deum de facto creasse universum*. Hebr. III, 4: « Qui omnia creavit Deus est ». Item in Symbolo Apostolorum et in Conc. Lateranensi sub Innocentio IV. Denz. 428.

In eundem sensum scripserunt Patres; hic citatur S. Aug. III *de Trin.*, c. 8 ubi dicitur: neque boni angeli neque mali possunt esse creatores alicujus rei, cfr. R. de Journel, *Enchirid. patristic.*, index theol. 190: « solus Deus creat »; ita S. Athanas., S. Basil., S. Aug., S. Cyrill. Al., Damasc.

Prob. ratione: 1^a pars conclusionis, scil.: Nulla creatura potest creare virtute propria:

Esse absolute sumptum, non ut est hoc vel tale, est proprius effectus Dei.

Atqui creare est producere esse absolute, et non ut est hoc vel tale (I, q. 44, a. 2).

Ergo creare est propria actio Dei, scil. nulla creatura potest creare virtute propria.

Prob. maj.: *Universaliores effectus reducendi sunt in universaliores et priores causas tanquam ad proprias.*

Atqui esse absolute est universalissimus omnium effectuum.

Ergo esse absolute est proprius effectus universalissimae causae, quae est Deus.

Et S. Thomas hoc confirmat per auctoritatem Procli, auctoris libri *de Causis*.

Quisnam est sensus secundae majoris? Cajetanus ait n. VIII: Sensus est: universaliores effectus (sec. praedicationem seu in praedicando) reducendi sunt in causas universalioribus (sec. perfectionem seu in essendo et causando), id est ab eis dependent *per se* 1^o, scil. *necessario et immediate*. Hoc principium est apud Arist. *Met.*, V, c. 2, lect. III S. Thomae, saltem per ordinem ad causam universalem in praedicando, v. g. Polycleetus est causa propria *hujusce* statuae, statuarius est causa propria *statuae* ut sic, artifex est causa propria *artefacti*. Sed Aristoteles applicat etiam hoc principium causis extrinsecis universalissimis, sic dicit quod Actus purus allicit omnia ad se (*Met.*, I, XII, c. 7). Nunc S. Thomas hoc principium applicat explicite ad primam causam efficientem universalissimam.

Unde potuit dicere in VIII *Phys.*, lect. 2 contra Averroem, quod dogma creationis non est contra intentionem Aristotelis, id est contra ejus principia, imo in eorum virtualitate continetur.

Ergo esse inquantum est esse, vel ens inquantum ens quod denominatur ab esse, est effectus proprius Dei, ut illuminatio passiva est effectus proprius lucis et calefactio passiva effectus ignis. Deus producit esse sicut lux illuminat, sicut ignis calefacit, sed Deus hoc liberrime facit.

* * *

Scotus admittit conclusionem articuli, sed impugnatur modum probandi. *Obiectio Scoti* in IV, dist. I, q. 1 sic reducitur in forma:
A solo Deo est effectus ejus proprius.

Atqui esse bovis generati etiam in quantum ens, non est a solo Deo, sed etiam a bove generante.

Ergo esse bovis generati, etiam in quantum ens, non est effectus proprius Dei.

Respondetur sec. Cajet. VII: Dist. maj.: a solo Deo est effectus ejus proprius, tanquam a causa propria, a qua dependet *per se primo*, conc.; tanquam a causa unica, nego. Contradist. min.: esse bovis generati non est a solo Deo ut a causa unica, conc.; ut a causa propria, nego.

Instantia Scoti sic reducitur in forma:

Id quod est in effectibus imperfectis potest esse a causa imperfecta.

Atqui effectus universalissimus in praedicando (ens) est in effectibus imperfectis.

Ergo hic effectus universalissimus potest esse a causa imperfecta.

Respondetur sec. Cajetanum VIII:

Dist. maj.: tanquam a causa per accidens, quae scil. id producit ratione alterius, conc.; tanquam a causa propria, a qua dependet *per se primo* seu necessario et immediate, nego. Concedo min.; dist. concl.: hic effectus est a causa imperfecta, ut a causa per accidens, conc.; ut a causa propria, nego.

Manifestum est quod hic bos generans hunc bovem est causa propria *hujusce* bovis, sed non causa propria bovinis, seu bovis in q. bos, nec causa propria *entis* bovis in q. est ens; quia bos generans esset causa suiipsius cum habeat in se similem essentiam bovis et esse; si bovinis et entitas dependerent necessario et immediate ab illo, ille esset causa suiipsius, seu ratio suiipsius. Cfr. ad 1^m nostri art. initio. Possessor hujusce bovis haberet totam stirpem bovinam quae est super terram. Unde dicit S. Thomas I, q. 104, a. 1, c.: « manifestum est quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse *per se* causa formae alterius, in quantum est talis forma (v. g. bovinis): quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in materia, id est sec. quod materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causam secundum fieri..... et non causam propriam ipsius esse rei productae ».

Ultima obiectio Scoti:

Si Deus est causa propria entis ut sic, creatio admiscetur omni operationi naturae.

Atqui S. Thomas dicit contrarium, a. 8.

Ergo Deus non est causa propria entis, ut sic.

Respondetur sec. Cajetanum, n. X in fine:

Dist. maj.: si Deus est causa propria entis *semper actione totaliter nova*, conc.; secus, nego. Concedo min.; dist. concl.: *actione semper totaliter nova*, nego; secus, concedo.

Expl.: quando initio Deus creavit caelum et terram *erat actio totaliter nova*; nunc dum bos generatur, ens in q. ens dependet *per se primo* a Deo, sed non per actionem totaliter novam, nam haec generatio bovis praesupponit materiam a Deo conservatam, et non nunc de novo productam.

Causa propria	{ ut est ens,	est	Ens per essentiam.
bovis	{ ut est bos,	est	Idea divina bovis seu bovinis.
generantis	{ ut est hic bos,	est	alter bos generans.

Sic bos dum generat bovem dependet actualiter et necessario a causis universalibus, a sole sine quo non esset vita animalis in terra et a Deo auctore naturae, primo Ente et primo Vivente; et non potest esse processus in infinitum in his causis *per se subordinatis*. E contrario non repugnat processus in infinitum in causis *per accidens subordinatis*, v. g. bos hic et nunc generans, in hoc actu generativo non dependet per se a patre suo, forsitan mortuo, et ab ejus avo. Generat enim non prout est filius alterius, sed prout habet in se naturam bovinam.

Tenemus autem per revelationem creationem non fuisse ab aeterno et mundum incepisse. Unde argumentum S. Thomae remanet validum et est simplicissimum, fundatur in relatione inter effectum proprium et causam propriam. Hic *effectus proprius* est quasi *proprietas ad extra* hujusce causae propriae, nam dependet ab ea necessario et immediate sicut proprietas circuli ab essentia circuli, cfr. Arist., *Post. Anal.*, l. I, lect. 10: de quatuor modis dicendi per se: 1^o definitio, 2^o proprietas, 3^o per se subsistens, 4^o causa propria per respectum ad effectum proprium. Exempla causae propriae sunt: cantor cantat, occisor occidit, medicus curat, doctor docet, lux illuminat, ignis calefacit, Deus producit et conservat esse rerum, est causa efficiens earum esse et solus creat.

Confirmatur hoc 1^m argumentum S. Thomae ex solutione objectionum articuli quae sunt contra 1^m conclusionem articuli.

Ad 1^m: Quare aliquis angelus non possit facere sibi simile, creando alium angelum? Quia angelus, cum sit spiritus purus, produci nequit nisi per creationem, et si aliquis angelus crearet alium, esset *causa propria totius esse alterius angeli*, et sic esset *causa suiipsius*, cum sit eadem ratio entis utriusque. Ita si aliquis bos esset per se causa propria totius stirpis bovinae, ut idea divina bovis, esset causa suiipsius. Cf. I, q. 104, a. 1.

Ad 2^m: Quomodo solvenda est 2^a obj. quae sic poni potest in forma, est sophisma difficile ad solvendum:

Major virtus requiritur ad aliquid faciendum *ex contrario*, quam *ex nihilo*. Atqui causa creata facit aliquid ex contrario.

Ergo causa creata potest facere aliquid ex nihilo.

Resp.: Dist. maj.: si aliquid fieret *per se* ex contrario, conc.; si fiat *per accidens* ex contrario, nego. Contrad. min.: *per accidens*, conc.; *per se*, nego.

Etenim aliquid fit per se, non ex contrario, sed ex potentia passiva; et contrarium resistit prout impedit actuationem potentiae, prout ligat potentiam; sed difficilius est facere aliquid *ex nulla potentia*, quam *ex potentia ligata*.

Ad 3^m: tertia objectio erat:

Virtus facientis consideratur sec. mensuram ejus quod fit.

Atqui ens creatum est finitum, et potest esse infimum, ut granum arenae.

Ergo ad productionem ejus non necessaria est virtus infinita Dei.

Durandus et Nominales videntur aestimare quod hoc argumentum non possit apodictice confutari, et quod forte Michael archangelus potest creare, si non universum, saltem granum arenae.

Respondet tamen S. Thomas apodictice ad 3^m:

Dist. maj.: virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit, *unice*, nego; et *ex modo faciendi*, concedo. Concedo minorem; dist. concl.: si consideratur *unice id quod fit*, conc.; si considerandus est *modus faciendi ex nihilo*, nego.

Et in fine ad 3^m additur confirmatio 1^a argumenti articuli, scil.: « Si tanto major virtus requiritur in agente quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale est agens creans, sit infinita ». V. g. quo magis terra est arida, tanto magis arator debet arare, in ea bonum granum frumenti ponere etc.; sed si terra non solum esset arida, sed nulla, tunc arator deberet habere potentiam activam infinitam. Quando pueri educandi sunt minus intelligentes et applicati, major virtus requiritur in educatoribus, ut patet pro pueris anormalibus, surdis, mutis, aut caecis; ad eos educandos requiritur magna caritas christiana; sed si subjectum esset nullum requireretur infinita potentia activa.

Haec confirmatio vividius ostendit valorem 1^a argumenti corporis articuli, quod est apodicticum, quidquid aestimare potuerit Durandus. Ad hoc videndum sufficit considerare id in quo *formaliter* differt effectus creationis, scil. *totum ens rei productae*, etiam infimi grani arenae, in quantum est ens, ab effectu cujuslibet alterius productionis, v. g. generationis.

Producere *ex nihilo* infimum granum arenae eandem virtutem infinitam requirit, *ex parte modi faciendi*, quam producere universum mundum et omnes angelos. Si supremus angelus posset creare *ex nihilo* granum arenae, posset producere in eo et conservare in eo *effectum universalissimum*, scil. ens in quantum ens, posset igitur producere omnia entia contingentia in quantum sunt entia, et sic esset causa suiipsius, quod repugnat.

* * *

2^a pars art.: *Creatura ne instrumentaliter quidem potest creare.*

S. Thomas prius in memoriam revocat quod Avicenna et P. Lombardus putaverunt hoc esse possibile. Sic Avicenna dixit quod prima substantia separata a Deo creata, creat aliam instrumentaliter aut virtute propria (textus Avicennae non sunt clari in hac re) aliam sibi inferiorem, et haec alteram magis inferiorem, aliquo modo sicut in emanatismo Plotini. Petrus Lombardus autem loquebatur potius *de possibilitate* creationis per instrumentum, quam *de facto*. Durandus et quidam pauci locuti sunt ut Petrus Lombardus.

Conclusio S. Thomae admittitur saltem ut probabilis fere ab omnibus theologis posterioribus, etiam a Scoto, quamvis non eodem modo demonstratur ab omnibus. S. Thomas in II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, et IV, d. 5, q. 1, a. 3, qu. 3 tenuit opinionem Lombardi ut probabilem, nunc eam rejicit.

Quoad fidem de hac re, notandum est quod si agitur non de possibilitate, sed *de facto* creationis per instrumentum, hoc factum non potest admitti salva fide pro prima productione rerum. Nam in IV Conc. Later., Denz. 428, dicitur: « Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et mundanam ».

Et Patres defenderunt dogma: « Solus Deus est creator omnium » contra arianos dicentes: Deus Pater immediate creavit Filium suum, et Filius creavit ministerialiter alia. Item Augustinus (*de Civ. Dei*, l. XIII, c. 24) confutat quosdam platonicos dicentes: Deus creavit intelligentias separatas, et hae creaverunt inferiora entia. Estius tenet non esse de fide quod Deus creet nunc animas sine instrumento.

Unde inter theologos disputatur non de facto, sed solum *de possibilitate* creationis per instrumentum, quam possibilitatem fere omnes negant cum S. Thoma.

Argumentum S. Thomae ad hoc reducitur (Molina, Vasquez et Suarez tenent hoc argumentum esse solum probabile):

Causa instrumentalis non participat actionem principalis agentis, nisi ad ejus effectum *dispositive operetur* per aliquid sibi proprium.

Atqui nulla creatura potest *dispositive operari* ad effectum Dei creantis, quia non est subjectum disponendum.

Ergo nulla creatura potest instrumentaliter creare.

Major prob. a S. Thoma dupliciter: per absurdum et inductive.

Per absurdum sic: si instrumentum *nihil ageret* sec. quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum; possem scribere cum cithara.

Inductive etiam constat, quod instrumenta habent effectum proprium, v. g. securis scindit lignum, et scindendo disponit ad effectum artificis, v. g. ad formam scamni. Et hic effectus proprius instrumenti habet quandam prioritatem per respectum ad effectum principalis agentis ad quem disponit; saltem prioritatem causalitatis dispositivae.

Minor probatur, quia creatio est ex nullo praesupposito subjecto, unde non est subjectum disponendum; et effectus Dei creantis est totum esse rei, quod nullum alium effectum praesupponit.

Notandum est quod S. Thomas dicit: «instrumentum debet *dispositive* operari ad effectum principalis agentis»; non dicit: debet *dispositionem* operari ad hunc effectum. Sunt quidem quaedam instrumenta hominis, quae dispositionem operantur, ut penna ad scribendum relinquendo atramentum in charta, aut serra scindendo lignum ut artificiose scindatur ab artifice. Sed alia instrumenta solum *dispositive* operantur, ut tuba ad transmissionem soni, impediendo dispersionem ejus, non autem producendo specialem dispositionem in aures audientium.

Attamen semper in instrumento motio instrumentalis est ut *accidens*, et actio instrumentalis est formaliter transitiva procedens ab instrumento ut *ab agente subordinato*, et debet esse *terminative in patiente praeeistente*; in creatione autem non datur subjectum praeeistens disponendum. Unde creatio non potest procedere nisi a Deo solo cujus *actio ad extra* non est accidens, sed est *formaliter immanens* et solum *virtualiter transitiva* prout producit effectum ad extra, sublatis omnibus imperfectionibus actionis formaliter transitivae.

* * *

Videamus objectiones Suarezii contra hoc argumentum.

Dicit: major S. Thomae vera est de instrumentis quibus utuntur agentia creata, nam agentia creata indigent instrumento apto, v. g. homo non potest scribere cum cithara, nec musicam facere cum calamo. Sed *Deus non indiget instrumento apto*, posset producere gratiam baptismalem non per aquam, sed per ignem, sufficit quod in instrumento Dei sit potentia obedientialis. Ergo major S. Thomae non certo verificatur pro Deo creante.

Ad hanc objectionem Suarezii respondent generaliter thomistae: Quando Deus utitur instrumentis, v. g. ad gratiam baptismalem producendam, *non est quia indiget* instrumento, concedo. Sed si de facto Deus utitur instrumento physico, tunc verificatur major S. Thomae, scil. *instrumentum*, ut sit vere instrumentum, *dispositive operatur* (per aliquid sibi proprium) ad effectum principalis agentis. Alioquin non verificatur in eo notio instrumenti, sed est merum medium transmissionis, ut aer est medium transmissionis soni, et non instrumentum, ut tuba, ad transmittendum sonum.

Brevius, ad argumentum Suarezii respondetur: Major S. Thomae est vera *de instrumentis* quibus indiget agens creatum, prout sunt instrumenta, conc; unice prout agens creatum eis indiget, nego. Concedo min. Unde ad conclusionem: si haec major esset vera *ratione indigentiae* agentis principalis, conc.; si est vera *ratione ipsius instrumenti*, nego.

Inst. Suarezii, neque ratione instrumenti probat argumentum S. Thomae, ergo difficultas remanet.

Ad rationem instrumenti, non necesse est quod *dispositionem* operetur in subjecto, sed sufficit quod *dispositive* operetur, ut tuba, confortans vocem, non dispositionem praevidiam producit in aures audientium, ita aqua baptismi in animam baptizandi. Atqui instrumentum potest *dispositive* operari sine subjecto praeeistente. Ergo.

Resp.: Dist. maj.: sufficit quod instrumentum *dispositive operetur per actionem immanentem*, nego; *per actionem transitivam*, conc. Contrad. min.: *per actionem immanentem*, transeat; *per actionem formaliter transitivam*, nego, quia haec actio est *accidens* procedens ab agente instrumentali, et ideo debet esse *terminative in passo* seu in patiente.

Hoc requiritur ad rationem instrumenti physici, in quo motio instrumentalis recipitur *ut accidens viale*, et ideo non potest operari nisi in subjecto praeeistente.

Inst.: Sed actus immanentes Christi sunt instrumenta physica ad productionem gratiae et eam producant per actionem solum virtualiter transeuntem.

Resp.: *Actus isti sunt immanentes, sed in eis motio instrumentalis est accidens* quod debet esse *terminative in passo*, v. g. in justo in quo producitur gratia. Cfr. Joan. a S. Thoma.

Manifestum est enim quod *motio instrumentalis supernaturalis* educta e potentia obedientiali hujusce rei quae est instrumentum, est *aliquod accidens viale*, per modum transeuntis, sicut lux in aere transeunter illuminato. Haec autem motio, si est accidens, non solum est ab agente, sed debet esse *terminative in passo*, seu *in subjecto praeeistente disponendo*. Aliis verbis, haec motio instrumentalis praecedit effectum principalis agentis producendum, sicut fieri praecedit factum esse, et igitur postulat subjectum praeeistens. Sic potest esse instrumentum physicum Dei ad transsubstantiationem producendam prout ex pane fit corpus Christi (III, q. 75, a. 8), non vero potest esse instrumentum physicum ad creationem.

Cfr. praedictum articulum III, q. 75, a. 8, quo illustratur notio creationis per comparisonem cum transmutatione naturali et cum transsubstantiatione. Item potest esse instrumentum ad productionem gratiae ex potentia obedientiali animae, nam gratia ut accidens dependet ab anima ut a subjecto (I-II,

q. 113, a. 9: Ex parte modi operandi ex nihilo, creatio est majus opus justificatione, sed ex parte rei productae, justificatio est majus opus quam creatio caeli et terrae).

Ultima instantia: Quare non posset esse instrumentum ad creationem animae, cui praeexistit materia seu subjectum.

Respondent thomistae: praeexistit materia, conc.; ut subjectum ex quo, nego. In creatione quotidiana animarum non est terminus a quo realis, nec proinde subjectum. Etenim anima spiritualis non educitur e potentia materiae, terminus a quo est nihil; anima humana producit ex nullo praesupposito subjecto. Dum e contrario in transsubstantiatione est aliquis terminus a quo realis, prout vera est haec propositio: «ex pane fit corpus Christi» per conversionem totius substantiae panis (scil. materiae et formae panis) in corpus Christi. Unde contra Suarez, evidens videtur quod non potest esse instrumentum pro creatione. Cfr. Joannem a S. Thoma.

Remanet ergo quod solius Dei est creare et quod creatura nequidem instrumentaliter creare potest.

ART. VI. — Utr. creare sit proprium alicujus personae.

Status quaestionis: Videtur quod ita est. Nam: 1^o, processio ad extra creaturae a Deo praesupponit processionem ad intra personarum divinarum, et id quod est prius et perfectius est causa ejus quod est posterius et imperfectum. 2^o In Symbolo Fidei attribuitur Patri quod sit creator omnium visibilium et invisibilium et de Filio dicitur tantum, «per quem omnia facta sunt» et de Spiritu Sancto dicitur quod est «vivificator». 3^o Non videtur sufficiens in his differentiis videre solam appropriationem, dicendo: creatio appropriatur Patri, quia quilibet effectus divinus causatur a tribus attributis quae personis appropriantur, scil. a potentia quae appropriatur Patri, a sapientia quae appropriatur Filio, et ab amore essentiali qui appropriatur Spiritui Sancto qui est amor personalis.

Responsio tamen est negativa et est de fide.

1^o *Prob. ex auctoritate.* S. Thomas citat auctoritatem Dionysii qui in II l. de Div. Nom., c. 1 (lect. 1^a S. Th.), dicit quod «communia totius divinitatis sunt omnia causalia». Hoc testimonium pseudo-Dionysii valet ut testimonium traditionis temporis in quo scriptum est opus ejus.

In S. Scriptura opus creationis tribuitur aequaliter uni vel alteri personae: cfr. Sap. I, 7; Joan. I, 3: «Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt»; I Cor. XII, 6-11: «Idem Deus, qui operatur omnia in omnibus... Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus». Coloss. I, 16: «Omnia per ipsum (Verbum) et in ipso creata sunt». Item Hebr. I, 10.

Item in definitionibus Ecclesiae opus creationis aequaliter tribuitur personis, v. g. in Symbolo: «Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae... et in Filium... per quem omnia facta sunt». Item canit Ecclesia: «Veni, creator Spiritus».

Denique sunt plures declarationes et definitiones Ecclesiae: cfr. Denz., n. 19, 48, 77, 79, 281, 284, 421, 428, 461, 691, 703. Praesertim n. 428, IV Conc. Later. (1215) contra Albigenses et Waldenses: «Firmiter credimus quod unus solus est verus Deus... Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium».

Antea I Conc. Later. ann. 649, Denz. 254: «Si quis non confitetur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum Trinitatem in unitate... creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit».

Item Conc. Toletanum XI, Denz. 281: «Inseparabiles inveniuntur tres istae personae in eo quod agunt et in eo quod faciunt» etiam operando incarnationem, ibid. 284, 429.

In decreto Eugenii IV pro Jacobitis, Denz. 703, 704: In Trinitate «omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»; n. 704: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium».

Pro haeretica habenda est sententia R. Lulle, scil., tres personas posse per naturalem rationem certo et evidenter cognosci, quia in effectibus creatis aliquid reperitur productum a solo Patre, aliquid a solo Filio, aliquid a solo Spiritu Sancto.

S. Thomas supra I, q. 32, a. 1 probavit contra plures antecessores theologos, scil. Abaelardum, Richardum a S. Victore, quod mysterium SS. Trinitatis demonstrari nequit ex creaturis quia «virtus creativa est communis toti Trinitati, nam pertinet ad unitatem essentiae, non ad trinitatem personarum».

2^o *Probatur ratione* sic in forma:

Cum omne agens agat sibi simile, principium actionis dignoscitur ex ejus effectu.

Atqui creare est producere esse rerum, ut est esse.

Ergo creare convenit Deo sec. suum esse, quod est sua essentia, communis tribus personis.

Explico majorem. Utrum principium istud: «omne agens agit sibi simile» sit solum lex experimentalis, sicut v. g. calor calefacit, lux illuminat, bos generat bovem, etc., an sit principium necessarium et de se evidens, ex analysi notionum? — *Resp.*: Est principium necessarium et evidens, nam agere est determinare seu aliquid actuare et agens non potest determinare, nisi secundum propriam determinationem, seu formam; sic dicitur: agit in quantum est in actu. Sed subjectum in quod agens operatur quandoque potest recipere formam similem sec. speciem, v. g. dum bos generat bovem; quandoque vero non potest recipere nisi imperfectam et analogicam similitudinem agentis, sic creaturae conveniunt solum analogice cum Deo, vel sec. esse, vel sec. vivere, vel sec. intelligere. — Unde S. Thomas dicit I, q. 4, a. 3: «Cum omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit enim unumquodque secundum suam formam: necesse est, quod in effectu sit similitudo formae agentis...», vel similitudo saltem analogica, prout effectus potest aut non potest pervenire ad perfectam similitudinem agentis. V. g. dum docebat S. Thomas, non omnibus suis discipulis communicabat plenitudinem suae sapientiae, sed plus minusve sec. capacitatem eorum; attamen ut omne agens, agebat aliquid sibi simile.

Hoc principium non est solum lex experimentalis, sed principium philoso-

phiae naturalis; quoad nos prius cognoscitur in ordine sensibilibus, et postea metaphysice applicatur ad omnia agentia, etiam ad agens supremum, sed analogice ut oportet.

Unde virtute huiusce legis, principium actionis dignoscitur ex ejus effectu. Atqui creare est producere esse rerum, ut esse. Creatio ergo convenit Deo sec. suum esse, quod est sua essentia, communis tribus personis. Id est Deus producit esse rerum in quantum ipse est ipsum Esse per se subsistens, sed producit esse creatum liberrime et non necessitate naturae.

Coroll.: Creator dicitur de Deo non personaliter, sed essentialiter.

Dubium: In oratione Dominica: «Pater noster... adveniat regnum tuum...» dicitur personaliter an essentialiter? — *Resp.:* Dicitur *essentialiter*, I, q. 33, a. 3, ad 1^m, quia tres personae ut unum principium operantur ad extra, v. g. justificando hominem, qui sic fit filius Dei, per participationem divinae naturae, communis tribus personis. Sic dum dicitur «adveniat regnum tuum», agitur non solum de regno Patris, sed etiam de regno Filii et de regno Spiritus Sancti. Item dum dicitur «fiat voluntas tua».

Aliud dubium: Quando Jesus dicit *Pater*, v. g.: «Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae», dicitur *essentialiter*, an *personaliter*? — *Resp.:* Dicitur per prius personaliter, quia est persona Filii quae loquitur ad Patrem, ad intra, sicut dum Pater dicit: «Filius meus es tu, ego hodie genui te». Sed etiam Pater dici potest *essentialiter* a Christo prout loquitur sec. suam naturam humanam.

In corpore articuli invenitur *secunda conclusio* quae pertinet ad *appropriationem*. Sic formulatur: Processiones personarum, in quantum includunt essentialia attributa personis appropriata, sunt rationes productionis creaturarum. Brevius: *Quaelibet persona per appropriationem dicitur specialem causalitatem habere respectu creaturae*. Sic probatur:

Deus operatur per intelligentiam et voluntatem.

Atqui Filius procedit per modum intellectualem ut Verbum, et Spiritus Sanctus per modum amoris.

Ergo sic dici potest: Deus Pater creavit per suum Filium et per Spiritum Sanctum.

Hoc melius explicatur ad 2^m.

«Creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Jo. I: «per quem omnia facta sunt» in quantum habet eandem virtutem ab alio, (seu ut est principium de principio). Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium».

Et in fine huiusce resp. ad 2^m, S. Thomas revocat in memoriam theoriam appropriationis: *Patri appropriatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas*. Legere. Item ad 3^m: «Sic creatio reducitur ad potentiam, ordinatio ad sapientiam, justificatio ad bonitatem». Cfr. I, q. 39, a. 8, ubi longe exponitur theoria appropriationis.

Appropriatio communiter definitur *attributio* alicujus proprietatis essentialis

facta *uni personae* ad ejus manifestationem. Unde aliud est proprium et aliud appropriatum. Illud dicitur *proprium*, quod ita tribuitur uni personae, ut non possit tribui alteri; *appropriatum* vero est id quod est commune toti Trinitati, sed causa majoris manifestationis tribuitur uni personae, propter quandam similitudinem, ut scil. ea quae pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui procedit per intellectum, etc.

Sic Patres latini procedentes in suis speculationibus de Trinitate ab unitate naturae ad trinitatem personarum, et ad hanc trinitatem difficile pervenientes, magis illustrent personas. Patres autem graeci generaliter procedunt e contrario a tribus personis ad unitatem naturae, et sic non habent difficultatem quoad distinctionem realem personarum, a qua incipiunt, et minus indigent hac theoria appropriationis, quae potius apud latinos invenitur. Sed Patres graeci difficilius ostendunt unitatem naturae, ad quam volunt pervenire per viam inversam, et remanent in eorum conceptione multae difficultates, quae solvuntur a S. Augustino et a S. Thoma. Explicavimus initio tractatus SS. Trinitatis quare praevaluit conceptio latinorum: quia solvit difficultates quae remanebant in graecorum conceptione.

ART. VII. — Utr. in creaturis sit necesse invenire vestigium Trinitatis.

Vestigium differt ab imagine prout repraesentat aliquomodo *causalitatem* causae, non vero *formam* ejus; ita fumus repraesentat ignem.

Sic est vestigium Trinitatis in rebus, hoc affirmatur supposita revelatione mysterii Trinitatis, prout quaelibet res est substantia, in tali specie, et ordinata ad finem bonum.

ART. VIII. — Utr. creatio admisceatur operibus naturae et arti.

Non agitur de anima humana, sed de generatione brutorum et plantarum etc. S. Thomas respondet: solutio dependet ex modo concipiendi praeexistentiam formarum in materia.

Si dicitur *formae praexistunt in materia actualiter*, ut atomistae et Anaxagoras, (theoria de involutione formarum), tunc non datur fieri substantiale seu mutatio substantialis. Haec opinio procedit ex ignorantia materiae, quia isti nesciebant distinguere inter potentiam et actum.

Si dicitur *formae nullomodo praexistunt in materia*, sed causantur ab agente superiori, tunc creantur; hoc videtur esse opinio Avicennae et hoc procedit ex ignorantia formae, ac si forma esset *id quod est*, et non *id quo* aliquid est.

Si vero *formae praexistunt in potentia materiae*, non creantur, sed educuntur, et *id quod* fit non est forma, sed compositum. Forma est *id quo* aliquid est tale, in tali specie. Hoc autem verum est.

Unde concludit S. Thomas: *creatio non admiscetur operibus naturae et artis*.

et non invenitur nisi in productione animae spiritualis, quae, ut spiritualis, non est in potentia materiae, nec igitur potest educi ex illa. Est enim intrinsece independens ab organismo in suo agere specifico, et proinde in suo esse (nam operari sequitur esse) et in suo fieri seu potius produci. Cfr. I, q. 118, a. 1, 2, 3.

Per modum appendicis q. 45, quidam commentatores ostendunt 1^o quod sunt *possibiles plures mundi* (cfr. I, q. 25, a. 5; q. 47, a. 3), quia creatione unius mundi non est exhausta infinita Dei potentia.

2^o Reipsa tamen *mundus est unicus* (Genes. II) unitate coordinationis et subordinationis.

3^o *Mundus est perfectus*, non optimus omnium possibilium, sed perfectus, in hoc sensu, quod ipsa defectuosa quae in eo sunt, sunt tamen propter perfectionem universi, ut umbrae in imagine sunt ut magis elucescant colores. Cfr. I, q. 22, a. 2. Insuper quae sunt nociva ex una parte, sunt utilia ex altera, v. g. venena, ut arsenicum, dum attemperantur, serviunt medicinae. Cf. infra q. 48 et 49, de malo et de causa mali.

Qu. XLVI. — De principio durationis rerum creatarum.

Post considerationem primae causae entium et modi causandi ex nihilo, agendum est de principio durationis rerum, in tres articulos:

1^o Utr. creaturae *semper fuerint*. Respondet negative sec. fidem, et fidem defendit. 2^o Utr. eas incepisse sit *articulus fidei*, an conclusio demonstrabilis, ut praeambula fidei. 3^o Quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse. In hoc articulo S. Thomas ostendit quomodo fides opponitur principalibus erroribus de hac re.

ART. I. — Utr. universitas creaturarum semper fuerit (1).

Status quaestionis: S. Thomas multum de hac re scripsit contra Averroistas in *C. Gentes* 34 sq. et *Op. de aeternitate mundi*. Ad ostendendam difficultatem quaestionis dat argumenta Aristotelis et Averrois pro aeternitate mundi.

Principalis objectio est: *omne quod fit, fit ex materia prima*, quae non potest existere sine forma, ergo mundus fuit ab aeterno. Haec difficultas proponitur diversimode in 1^a et 3^a obj.: in 1^a sophistice identificatur *realis possibilitas* praesupposita a creatione et *realis potentia*. In 3^a obj. dicitur quod materia ut primum subjectum generationis est *ingenita et ingenerabilis*, igitur aeterna.

2^a obj.: In mundo sunt entia incorruptibilia, saltem substantiae intellectuales, si non corpora caelestia. Atque ens incorruptibile habet virtutem ut sit semper, et erit semper in futuro, quare non in praeterito? Hoc videtur pertinere ad ejus naturam quae tempus superat.

Aliae difficultates potius ad imaginationem pertinent.

4^a *Vacuum* fuit semper, et vacuum videtur esse quid reale, sic Spinoza dicit quod spatium est quid reale ab aeterno existens.

5^a Motus semper fuit, quia quidquid incipit moveri movetur ab alio qui incepit movere, sed hic motor incepit movere prout incepit moveri et sic semper. Unde Causa omnino immobilis non potest ex se sola producere motum incipientem, sed solum permanentiam, durationem sempiternam motus. Sic Aristoteles putabat quod omnis homo generatus est, et praesupponit generantem, ac sic semper in praeterito. Nec potuit concipere quod sit *novitas effectus* absque *novitate actionis* in aliquo motore. Pro Aristotele primus motor movet ab aeterno semper eodem modo, omnia trahens ad seipsum, sicut sol semper illuminat et

(1) Cfr. *Revue Thomiste* 1897, series articulorum P. SERTILLANGES: *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*.

calefacit, et varietas in motibus explicatur per motores subordinatos, praesertim per successivas generationes plantarum et animalium.

6^a Si primus motor aeternus movet ex necessitate naturae, movet ab aeterno; si movet per voluntatem, quare incepisset movere hoc momento, potius quam antea aut post? Haec electio esset sine ratione essendi, sine motivo, ergo ab aeterno.

7^a Tempus non potest incipere, quia tota ejus realitas est instans, nunc fluens, quod est terminus praeteriti et initium futuri.

8^a difficultas: Si Deus est *prior* mundo *sec. durationem*, tunc tempus fuit ante mundum, quia tempus est duratio in qua distinguitur prius et posterius.

9^a Posita causa plene sufficienti, sequitur effectus. Sed Deus, causa mundi, est aeternus, imo ejus actio creatrix est aeterna. Ergo pariter ejus effectus, non potest esse novitas effectus sine novitate actionis.

Responsio tamen est *negativa* et est *de fide*. De fide est mundum creatum fuisse non ab aeterno. Cfr. Denz. 428. IV Conc. Later.: «Deus sua omnipotenti virtute *simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam spiritua-lem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam». Ita in iisdem terminis Conc. Vatic., Denz. 1783. Damatae sunt de hac re plures propositiones M. Eckard, Denz. 501, 502, 503: «Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit». — «Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno». — «Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit».

Fundamentum hujusce doctrinae invenitur in S. Scriptura: Genes. I, 1: «In principio Deus creavit caelum et terram»; haec verba communiter intelli-guntur: in principio temporis. Prov. VIII, 22: «Dominus possedit me ab initio viarum suarum, *antequam quidquam faceret* a principio. *Nondum erant abyssi* et ego jam concepta eram; ante colles ego parturiebar, *adhuc terram non fecerat* et flumina et cardines terrae». Joan. XVII, 5, 24: «Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, *claritate quam habui priusquam mundus esset*. Dilexisti me ante constitutionem mundi». Ephes. I, 4: «Elegit nos ante mundi constitutionem».

Discussio est solum circa expressionem Conc. Later.: «*simul ab initio tempo-ris*», utr. «simul» significet simultaneitatem temporis, ut communiter intelligitur, an solum simultaneitatem ordinationis, ut dixerunt quidam Patres qui admise-runt angelos creatos fuisse ante materiam. Ita S. Basil., S. Gregor. Naz., S. Chry-sost., S. J. Damasc., S. Ambrosius, S. Hil. — S. Thomas I, q. 61, a. 3 respondet: probabilius angeli simul tempore creati sunt ac corpora.

In corpore art. S. Thomas non probat ex sola ratione quod mundus incepit, nec quod de necessitate debuit incipere; sed probat hanc conclusionem negati-vam: *Non est necessarium mundum semper esse* et igitur non est impossibile quod mundus inceperit ut docet Revelatio.

Argumentum est apodicticum. Non apodictice demonstratur positive pos-sibilitas mysteriorum essentialiter supernaturalium, sed hic agitur solum de non repugnantia facti contingentis, non pertinentis ad ordinem gratiae.

Probatio ad hoc arg. reducitur.

Cum voluntas Dei sit causa rerum, non necesse est aliqua esse, nisi neces-sarium sit Deum velle illa.

Atqui non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum.

Ergo non est necesse mundum semper esse, sed solum momento liberrime statuto a Deo ab aeterno.

Major et minor supra probatae sunt in qu. de voluntate libera Dei I, q. 19, a. 3 et 4. In a. 3 ostenditur quod Deus alia a se vult libere, cum bonitas ejus infinita esse possit sine aliis, et nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; et in a. 4 ostenditur quod Deus est causa rerum per voluntatem, sic differt ab homine qui libere quidem generat, non tamen per voluntatem, sed per vim generativam prout est talis naturae, proinde non potest generare nisi hominem, prout vis generativa est ad unum determinata.

Unde si Deus liberrime agit ad extra et per voluntatem, dicendo *Fiat mundus*, sequitur quod mundus incepit momento liberrime statuto a Deo ab aeterno, ut docet Revelatio; id est initio temporis.

Hoc admittitur inter philosophos modernos a Leibnitzio, sed Leibnitzius vult invenire motivum moraliter necessarium propter quod Deus voluit mun-dum incipere hoc instanti potius quam antea. Dicit: «Dieu aurait pu créer le monde plutôt et si cela avait été plus raisonnable, Dieu l'aurait certainement fait». In hoc Leibnitzius minuit libertatem divinam.

Videtur quod, praesertim pro S. Thoma, initium mundi dependeat a *sim-plici voluntate Dei*, sicut dicit I, q. 23, a. 5, ad 3: «Quare haec pars materiae est sub ista forma, illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate, sic ut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui in illa». Unde Conc. Vatic. (Denz. 1783) dicit: «Deus *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spirituaalem et corporalem», et n. 1805: «Deum voluntate ab omni necessitate libera creasse» id est absque necessitate tum metaphysica, tum physica, tum morali.

In secunda parte articuli S. Thomas vult ostendere quod Aristoteles non intendebat dare rationes demonstrativas pro aeternitate mundi, sed solum argumenta probabilia, quia in I. I *Topicorum*, c. 9 expresse dicit: «quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus» seu potius sempiternus.

Attamen in I. VIII *Phys.* (lect. 2^a S. Th.) Aristoteles videtur velle proprie probare sempiternitatem motus et temporis, et ex ea potentiam infinitam primi motoris.

Confirmatur corpus articuli ex solutione difficultatum; principalia sunt notanda:

Ad 1^m. Antequam mundus esset, erat *possibilis*, sed haec realis possibilitas non est realis potentia passiva, scil. materia; est solum non repugnantia ad esse.

Ad 2^m. Entia incorruptibilia quando existunt debent esse semper, sed a liberrima Dei voluntate acceperunt existentiam.

Ad 3^m. Materia prima est quidem ingenita et ingenerabilis, sicut incorrupti-bilis; sic non incepit per generationem, sed per creationem, et potest annihilari.

Ad 4^m. Ante creationem non existerat vacuum, quia vacuum est locus capax corporis, locus autem etiam vacuus supponit quaedam corpora inter quae dantur intervalla non repleta. Unde ante creationem erat solum *realis*

possibilitas corporum, sicut realis possibilitas spirituum; sed haec realis possibilitas non est aliqua entitas extra Deum existens, est non repugnantia ad esse. Haec tamen non repugnantia ad esse distinguitur a simplici conceptibilitate, nam «ens rationis» potest quidem concipi, sed non produci extra animam; est conceptibile, sed irrealisabile.

Ad 5^m. Estne verum quod omnis motus praesupponat alium motum, quod omnis homo praesupponat hominem generantem, et quod Causa prima immobilis non possit ex se sola producere motum incipientem, ita ut sit *novitas effectus, absque novitate actionis in Deo?*

Respondit S. Thomas ad 5^m: Primus motor semper eodem modo se habuit (scil. absque novitate actionis), sed primum mobile non per primam mutationem, sed per creationem incepit esse et moveri. Sic primus homo non fuit generatus, sed creatus. S. Thomas hoc explicat in VIII *Physic.*, l. II, dicens: «Si primus motor esset agens per naturam tantum et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio, sed quia agit per voluntatem, *potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum*, sicut intellectu aeterno potest intelligere rem non aeternam». Cfr. ad 9^m et 10^m: «Ex actione libera Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed *qualem* Deus voluit».

Haec aeterna actio divina, formaliter immanens et virtualiter transiens seu transitiva, est simul liberrima et *ex se ac immediate efficax*; ergo producit effectum suum quando vult, scil. quando statutum est ab aeterno. Ita similis esset volitio medici mane praescribentis potionem pro hora serotina, si posset absque alia actione intermedia praeberet hanc potionem tempore jam statuto. Voluntas Dei creavit mundum absque ullo intermedio per omnipotentiam ab ea non realiter distinctam, et sic actio aeterna et liberrima Dei producit suum effectum in tempore, ita ut sit *novitas effectus* in tempore, *absque novitate actionis* in aeternitate. Aeternitas se habet ad tempus, ut culmen coni immotum in se permanens ad basim circularem coni quae successive describitur, et sicut culmen ambit totam basim, ita aeternitas ambit totum tempus.

Ad 6^m. «Agens particulare praesupponit tempus sicut et materiam... sed agens universale producit rem et tempus... Et manifestius mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit», quia tunc manifestum est quod mundus incipiens indiget causa.

Ad 7^m. Quando mundus incepit, initium motus et primum *nunc* non fuit terminus temporis praeteriti; nam tunc incepit tempus cum ipso motu, cuius est mensura; v. g. incepit prima circulatio solis.

Ad 8^m. Ante hoc primum instans non fuit nisi tempus imaginarium, sicut supra caelum non est locus nisi imaginarius, sec. quod possibile est imaginari, et est non repugnantia localizationis corporum. Unde restat conclusio: *non est necesse mundum semper fuisse*.

Dubium: Fuitne ita conveniens mundum incipere, ut fuisset inconveniens mundum esse ab aeterno creatum?

Resp.: Fuit conveniens ut melius appareret solum Deum esse aeternum, et Deum liberrime non ex necessitate creasse mundum. Attamen, ut dicitur art. seq., creatio ab aeterno non videtur positive inconveniens, Deus liberrime hoc poterat facere, et in his quae liberrime Deus facit, quamvis sit conveniens quod hoc faciat, oppositum non fuisset tamen inconveniens.

ART. II. — Utr. mundum incepisse sit articulus fidei.

Status quaestionis: Ut patet ex 1^a difficultate hoc significat: utrum mundum incepisse sit articulus fidei an praeambulum fidei quod sit simul conclusio demonstrabilis, ut Deum esse causam efficientem omnium entium, et sic esse creatorem ex nihilo. Hoc est praeambulum fidei et demonstrari potest. Sed *articulus fidei* differt a praeambulis fidei. Cfr. II-II, q. 1, a. 6: «Ubi occurrit *aliquid* speciali ratione *non visum*, ibi est specialis articulus». Ibid. a. 8: Sic sunt duodecim articuli fidei (aut sec. aliam computationem quatuordecim), inter quos est articulus creationis: «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae».

Quaestio est igitur utrum intrinsece repugnet quod Deus creaverit mundum a tota aeternitate, ita ut Deus praecesserit existentiam mundi sola prioritate naturae et causalitatis, non prioritate durationis, sicut si pes esset ab aeterno in arena praecederet vestigium suum non duratione sed causalitate.

Insuper haec quaestio restricte proponi debet: an saltem aliqua creatura permanens et immobilis, ut angelus, potuerit creari ab aeterno, etiamsi motus et tempus debeant incipere.

Pro repugnantia creationis ab aeterno stant S. Albertus, Henricus Gandav., S. Bonaventura, Toletus, Petavius et multi recentiores.

Pro non repugnantia stant S. August., S. Thomas, Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, generaliter thomistae et Suarez, ac fere omnes scholastici.

Quaestio non est tanti momenti, nisi sub uno aspectu scil. oportet ostendere quod *probationes existentiae Dei*, speciatim quinque viae S. Thomae, *optime valent etiamsi mundus fuerit ab aeterno*.

Inter difficultates positas initio art. principales sunt 6^a et 7^a. 6^a est: «Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istam. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem».

7^a est: Si mundus fuit aeternus, homo genitus est ab alio in infinitum, et sic est processus in infinitum in causis efficientibus subordinatis, proinde non potest demonstrari existentia primae causae. Insuper, ut dicit 8^a diffic., nunc esset multitudo actualiter infinita animarum defunctorum.

Responsio est: *Mundum incepisse est articulus fidei et non conclusio demonstrabilis.*

1^o *Prob. auctoritate:* Deum esse creatorem in hoc sensu: «In principio Deus creavit caelum et terram» est articulus fidei proprie dictus. Atqui articuli fidei distinguuntur a praeambulis fidei in hoc quod non possunt demonstrari. Quoad creationem id quod ratione naturali demonstrari potest est quod omnia quae sunt praeter Deum a Deo sunt, et ex hoc sequitur quod Deus res produxit ex nihilo. Cfr. q. 45, a. 2. Imo demonstrari potest quod Deus liberrime creavit et non ex necessitate naturae.

Sed juxta S. Thomam quod Deus creaverit mundum *non ab aeterno*, sola fide tenetur. Sunt igitur in creatione tres veritates: 1^o «Deus creavit universum ex nihilo», 2^o *liberrime*, 3^o *non ab aeterno*. Tertia veritas non est demonstrabilis.

Obj.: Sed hoc non est mysterium supernaturale, ergo sola ratione cognosci potest. — *Resp.*: Hoc non est mysterium propter essentialem *supernaturalitatem* rei, conc.; sed est mysterium propter *contingentiam* rei, sicut futurum contingens ordinis naturalis, sed hoc est praeteritum contingens, ut statim dicetur.

2^o *Probatur ratione* conclusio nostra, seu impossibilitas demonstrandi mundum incepisse.

Novitas mundi non potest demonstrari nisi aut ex parte mundi, aut ex parte Dei. Atqui neutro modo demonstrari potest. Ergo est omnino indemonstrabilis.

Probatur 1^a pars minoris: *Novitas mundi non potest demonstrari ex parte mundi.*

Demonstrationis principium est quodquid est seu definitio rei.

Atqui definitio cujuslibet rei creatae abstrahit ab hic et nunc.

Ergo inceptio mundi ex parte ipsius mundi est indemonstrabilis.

Obj.: Definitio rei est principium demonstrationis a priori proprietatum hujusce rei; sed praeter eam est demonstratio a posteriori. Unde forsitan novitas mundi demonstrabilis est a posteriori.

Resp.: Si mundus non posset esse ab aeterno, novitas ejus esset ejus proprietates, et sic posset demonstrari a priori ex definitione mundi aut rerum mundi. Aliis verbis, inceptio mundi, sicut finis mundi, est factum contingens non inclusum in definitione mundi, et non potest cognosci nisi per experientiam, scil. a posteriori, sed a posteriori ut factum experientiae, non ut existentia causae demonstrata per effectum.

Inst.: Si universalia sunt ubique et semper, necesse est quod singularia sint non ubique, nec semper.

Atqui mundus componitur ex singularibus.

Ergo mundus non potuit esse semper.

Resp.: Universalia sunt ubique et semper *negative*, prout abstrahunt ab hic et nunc. Sic singularia non possunt esse semper *negative*, quia non abstrahunt ab hic et nunc, sed sunt *hic et nunc* positive; non tamen sequitur quod non possint esse semper positive. Si motus caeli fuisset ab aeterno, semper fuisset verum dicere: nunc caelum movetur.

Inst.: Saltem demonstratur novitas mundi a posteriori per legem degradationis energiae, sec. quam energia mundi qualitative minuitur, prout calor productus a motu locali nequit restituere aequalem motum localem, sic mundus tendit ad statum immobilitatis et frigiditatis.

Resp.: Deus potuisset renovare energiam physicam mundi, sicut quotidie renovat energiam spiritualem mundi, creando novas animas. Et insuper etiamsi valeret demonstratio ad plus probaret novitatem motus, non novitatem creaturae permanentis et immobilis, praesertim substantiae angelicae.

Probatur 2^a pars minoris, scil.: *Novitas mundi non potest demonstrari ex parte ipsius Dei causantis.*

Voluntas liberrima Dei non manifestata per factum, per rationem nostram investigari non potest.

Atqui liberrime Deus creavit mundum et quando liberrime voluit.

Ergo novitas mundi sic pendens a libero Dei arbitrio demonstrari nequit, et sola fide tenetur.

Major est clara, voluntas liberrima Dei potest manifestari per factum, v. g. quando adveniet finis mundi, hoc factum manifestabit voluntatem liberrimam Dei circa finem mundi; sed in prima parte articuli dictum est quod novitas mundi non manifestatur neque ex definitione mundi, neque per factum. Unde ratione non supernaturalitatis sed contingentiae, voluntas liberrima non potest investigari per rationem; sic non possumus cognoscere cum certitudine futura contingentia, quae dependent a liberrima Dei voluntate.

Minor est certa ex supra dictis I, q. 19, a. 3; Deus operatur ad extra liberrime, non ex necessitate naturae, nec ex necessitate sapientiae, quidquid dicit Leibnitzius, quia bonitas Dei infinita existit sine creaturis et ejus perfectio non augetur per eas, nec augeri potest.

Apparet ex fine corp. art. quod tempore S. Thomae plures putabant dare demonstrationem de hac re; plures existimabant quod demonstrationes existentiae Dei dependent a non aeternitate mundi seu ab ejus inceptio, contra Averroistas.

S. Thomas e contrario videbat quod positio Averroistarum de aeternitate mundi est contra fidem, sed non contra rationem, saltem si admittatur quod esse rerum dependet efficienter a Deo.

Ad 1^m. Si creatio fuisset ab aeterno, Deus haberet solum prioritatem naturae et causalitatis, non vero temporis, per respectum ad mundum, ac si pes semper fuisset in pulvere, ut ait Aug., *de Civ. Dei*, X, c. 31.

Ad 2^m. Adhuc verum esset dicere: Deus creavit mundum ex nihilo, scil. ex nullo praesupposito subjecto, sed non post nihilum. Item *de Pot.*, q. 3, a. 14, ad 8.

Ad 4^m. Illi qui admittunt aeternitatem mundi, admittunt perpetuam re-inventionem scientiarum et civilizationis. Id est civilizatio quae videtur fuisse primitiva, forsitan non fuit prima omnium, et si mundus fuisset ab aeterno non fuisset prima gens, nec prima circulatio solis, nec prima dies.

Ad 5^m. Si mundus fuisset semper, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, quia in eo fuisset successio; ejus vita non fuisset tota simul.

Ad 6^m. Non fuisset prima dies, seu prima circulatio solis. Ita II C. *Gentes*, c. 38 respondet: « Haec ratio (infinitem est impertransibile) non est cogens: si mundus semper fuisset, non esset accipere primam (circulationem solis) et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema ».

Inst.: Sed sequeretur quod infinito fieret additio novae diei. — *Resp.*: Infinito a parte ante, potest fieri additio a parte post, et sic tempus esset longius in ratione finiti, scil. a parte post, quamvis esset infinitum a parte ante.

Inst.: Sed multitudo dierum esset numerus infinitus, qui repugnat. — *Resp.*: Esset multitudo innumerabilis, non vero numerus, nam numerus addit supra multitudinem relationem determinatam ad unitatem prout numeri incipiunt ab uno primo. Unde numerus infinitus repugnat, non vero multitudo innumerabilis, ut erit multitudo actuum intelligentiae et voluntatis animae separatae in futuro sine fine.

Inst.: Si non fuit 1^a dies, nec secunda, nec tertia, ergo proinde nec dies actualis.

Resp.: Concedo antecedens: si non fuit 1^a dies, nec secunda, nec tertia fuit. Nego consequens, quia non necesse est quod multitudo dierum praeteritarum

sit numerabilis et numerata. In hypothesi Aristotelis esset *multitudo innumerabilis*, nam, ut ait S. Thomas *Phys.*, l. III, c. 8: «addit numerus supra multitudinem rationem mensurationis. Est enim numerus multitudo mensurata per unum». Unde conceditur quod in hypothesi Aristotelis, non fuisset 1^a dies, nec 2^a, nec 3^a, etc.; scil. quod non possit esse numeratio dierum progressiva, sed solum *numeratio regressiva* ascendendo ad antiquiora tempora, et nunquam perveniendo ad antiquissimam diem. Ita respondet S. Thomas a. 2, ad 6.

Aeternitas, cujus *nunc* est semper *stans* et non *fluens*, se haberet tunc ad *tempus infinitum a parte ante* sicut *culmen coni ad basim ejus* *circularem* quae semper rursus describeretur sine principio et sine fine; in culmine est unicum punctum dum in circuitu baseos esset perpetua successio.

Inst.: Sed si tempus esset ab aeterno, multitudo infinita et innumerabilis horarum esset multo major quam multitudo infinita dierum. Atqui aliqua multitudo infinita non potest esse *major* quam altera pariter infinita.

Resp.: Dist. min.: non potest esse major, *in ratione infiniti*, conc.; *in ratione finiti*, nego. Sic multitudini infinitae a parte ante, potest fieri additio a parte post, et sic fit major in ratione finiti.

Ad 7^m. Non potest esse processus in infinitum in causis efficientibus *per se subordinatis*, sed hoc non videtur repugnare in causis *per accidens subordinatis*, inter quas causalitas posterioris non dependet a causalitate antecedentis, v. g. «accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim in quantum *est homo*, et non in quantum *est filius* alterius hominis».

Ad 8^m. Sed objicitur: animae defunctorum constituerent *multitudinem actu infinitam*.

Respondet Algazel: hoc esset infinitum per accidens, et a parte post tantum. S. Thomas hoc improbavit supra, q. 7, a. 4, dicens «omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis», sed disputatur an haec improbatio sit apodictica, quia S. Thomas ipse in *Phys.* l. III, lect. 8 dicit quod haec argumentatio est solum probabilis, quia multitudo innumerabilis non videtur repugnare. Et in opusc. 27^o *De aeternitate mundi*, S. Thomas scripsit (a. 1264): «Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu». Item *Quodl.* 12, q. 2: «Facere aliquid infinitum vel infinita esse simul in actu non repugnat omnipotentiae divinae absolutae, quia non implicat contradictionem...». Hoc longius examinavimus alibi: *Dieu, son existence et sa nature*. 7^e éd., p. 78 sq.

Sed S. Thomas in fine resp. ad 8^m notat: etiamsi generationes humanae non possent esse ab aeterno, non sequitur quod mundus physicus non possit esse ab aeterno, et quod series generationum brutorum inceptit.

Ultima obj.: Ut aliquid sit creatum, oportet quod aliquando fuerit verum dicere: *nunc creatur*. Atqui quod non habet principium durationis nunquam potest dici: *nunc creatur*. Ergo.

Resp.: In hoc casu fuisset verum dicere: *semper mundus creatus est*, sicut si pes ab aeterno fuisset in arena, verum esset dicere *vestigium ejus semper impressum est*.

Inst.: Sed tunc nullum fuisset discrimen inter creationem et conservationem, nam creatio est prima rei productio, et conservatio est illius productionis continuatio. Hoc est dicere: creatio fieri deberet in aliquo *instanti*.

Resp.: Conceptus creationis ab aeterno est *difficilis*, quia *concepimus actionem divinam ex analogia actionis creatae, quae incipit*. Attamen nego illationem et dist. probationem: creatio in tempore *est prima* rei productio, conc.; creatio ab aeterno, nego. Revera creatio et conservatio sunt *unica* actio, quae, prout *dat esse* dicitur creatio, prout vero continuatur idem esse per durationem sive finitam sive infinitam dicitur *conservatio*, et hoc discrimen staret si mundus esset ab aeterno; quamvis hoc non possit per imaginationem repraesentari, hoc non videtur repugnare, sicut quod pes esset ab aeterno in arena. Ergo saltem probabilius est mundum potuisse esse ab aeterno.

Dubium: Utr. haec thesis sit probabilior tum quoad *res permanentes*, ut angelus, anima rationalis, lapis, caelum, tum quoad *res successivas*, quae in quodam fluxu consistunt, ut motus et tempus.

Plures thomistae, ut Joannes a S. Thoma, Billuart, dicunt: est thesis probabilior quantum ad *res permanentes*; sed probabilius est mundum non potuisse esse ab aeterno quantum ad *res successivas*, ut motus et tempus, quamvis Aristoteles putaverit motum et tempus fuisse ab aeterno.

Argumentum vero horum thomistarum, pro secunda parte, non est juxta ipsos apodicticum, et pluribus aliis non videtur probabilius. Dicunt enim: si motus corporum caelestium esset ab aeterno, durasset infinita duratione absque fluxu partis prioris desinentis et posterioris incipientis; ergo iste motus fuisset simul quid permanens et quid successivum, quod est impossibile. Alii thomistae ut Cajetanus (IX), Capreolus, Ferrar., Salmant., concedunt possibilitatem motus ab aeterno.

Resp.: Si motus corporum caelestium esset ab aeterno, non fuisset prima circulatio solis, ut ait S. Thomas supra, et semper motus fuisset quid successivum, scil. semper cum fluxu partis prioris desinentis et posterioris incipientis. Unde non sub eodem aspectu fuisset simul successivum et permanens, sed successivum quoad partes desinentes, et permanens quoad totum. Sufficit notare quod si motus non incepisset, non fuisset in eo aliqua pars quae prima omnium fuisset, v. g. non fuisset prima circulatio solis.

Insuper S. Thomas tenet non repugnantiam mundi ab aeterno eodem modo quo tenuit Aristoteles. Atqui Aristoteles tenuit mundum esse ab aeterno etiam quoad successiva.

Denique si angelus creatus fuisset ab aeterno non fuisset in eo prima cogitatio. Saltem hoc non demonstratur impossibile: Si *probabile* est quod tempus incipere debeat, *est quia* videtur quod *creatio*, ut distincta a conservatione, debeat fieri in aliquo *instanti*, in quo incipit tempus. Sed nostra distinctio explicita inter creationem et conservationem potest applicari mutatis mutandis creationi ab aeterno.

Notandum est in fine, quod hoc problema, rursus apparuit apud Kantium, est 1^a *antinomia*, cujus thesis est: *mundus incepit* in tempore et limitatur in spatio, et antithesis: mundus est infinitus tum in tempore tum in spatio.

In thesi probatur quod *mundus incepit*, quia, ut ait Kantius, repugnat quod *series infinita* dierum sit nunc *terminata* ad diem praesentem. Facillima est responsio: si haec series esset infinita tum a parte ante, tum a parte post,

conc.; sed si haec series sit infinita a parte ante tantum, nego. Sine ulla difficultate potest esse nunc finita a parte post.

Antithesis demonstratur sic a Kantio: si mundus incepit, antea fuit tempus vacuum, et nulla est ratio quod mundus incipiat hoc momento potius quam citius aut tardius. — Responderet S. Thomas: incepit momento a liberrima Dei voluntate statuto. Kantius concludit ex his antinomiis: metaphysica est impossibilis, et tempus sicut spatium est forma a priori sensibilitatis et causalitas est forma a priori intelligentiae nostrae.

Unde diceret S. Thomas: non est antinomia, quia antinomia est *contradictio*, cujus duae partes apodictice probentur, sic ostenderetur impossibilitas metaphysicae. Atqui nulla pars probatur, quia hoc dependet a liberrima Dei voluntate, qui potuisset, si voluisset, mundum ab aeterno creare, sicut creavit in tempore.

2^a antinomia est de substantia composita ex partibus simplicibus seu divisis in infinitum, sed ex indivisibilibus punctis non constituitur continuum.

Resp.: Continuum est *divisibile* in infinitum, *non divisum* in infinitum.

3^a antinomia est de libero arbitrio, ac si electio esset contra principium: eadem causa in iisdem circumstantiis semper producit eundem effectum. — *Resp.*: eadem causa ad unum determinata, conc.; non ad unum determinata, nego.

4^a antinomia est de existentia primae causae: Quia si Deus, inquit Kantius, *inciperet agere* mensuraretur a tempore. — *Resp.*: Actio aeterna producit effectum in tempore, quando vult, ut supra explicatum est.

ART. III. — Utr. creatio rerum fuerit in principio temporis.

Hic articulus est ad determinandum sensus horum verborum: « In principio Deus creavit caelum et terram ».

S. Thomas notat quod haec verba tripliciter exponuntur:

1^o In principio temporis. Ita S. Basilus et S. Ambrosius contra veteres philosophos.

2^o In principio, id est in Filio, cui appropriatur principium exemplare. Ita Aug. et Hier. contra manichaeos.

3^o Ante omnia, scil. *simul* ab initio temporis creata sunt omnia etiam angeli. Ita Aug.

Prima et tertia expositio sunt litterales; secunda est mystica seu spiritualis. Attamen Aug., XI *de Civ. Dei*, c. 6, vult invenire duplicem sensum litteralem in his verbis *in principio*, et etiam in hoc *caelum*, scil. caelum corporeum et caelum spirituale seu angelos. Hoc non repugnat quia haec verba sunt analogica et Deus ac scriptor sacer sub illuminatione divina potest intelligere et analogatum inferius et analogatum superius, sicut dum Christus nos docebat sic orare: « panem nostrum quotidianum da nobis hodie », intelligebat et « panem ordinarium », et « panem supersubstantialem », ut refert Matth. VI, 11.

Qu. XLVII. — De distinctione rerum in communi.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Quare? quia prima proprietas entis est unum seu indivisum, cui opponitur multitudo, quae importat distinctionem rerum. Unde primo agendum est q. 47, *de distinctione rerum in communi*, ubi tractatur non via inventionis, ut in 4^a via, sed synthetice ex alto, magnum problema valde agitatum a philosophis graecis, speciatim a Platone, *quomodo multitudo possit procedere ab aliquo Principio supremo uno et simplicissimo*. Philosophi graeci non potuerunt solvere hoc problema, quod rursus apparet in evolutionismo. — Postea q. 48 agitur *de distinctione boni et mali*; quare? Quia bonum est alia proprietas entis, et ibi dabitur definitio metaphysica mali. — Denique q. 50 est *de distinctione spiritualis et corporalis creaturae*. Sic habetur in his tribus quaestionibus quidam tractatus de proprietatibus entis creati, et complementum huiusce considerationis exponitur in tr. *de Angelis initio*, ubi agendo de prima creatura, tractat etiam S. Thomas de creatura ut sic, v. g. utr. substantia creata sit immediate operativa, an indigeat facultate seu potentia operativa ad operandum, cfr. I, q. 54, a. 1, 2, 3.

Qu. 47 continet in codice parisiensi (bibl. nationali) tres tantum articulos. 1^o De rerum multitudine et distinctione. 2^o De earum inaequalitate. 3^o De unitate mundi. In codice vero cassinensi additur unus articulus qui ponitur penultimus, scil.: Utr. in creaturis sit ordo agentium. Hic articulus compositus est aut ab ipso S. Thoma, aut ab aliquo ejus discipulo ex his quae dicta sint in II C. *Gent.*, c. 42. Editio leonina hunc articulum publicavit in parvis litteris; certo constituit complementum quaestionis et praeambulum articuli ultimi, est vere secundum doctrinam S. Thomae.

ART. I. — Utr. rerum multitudo et distinctio sit a Deo.

Status quaestionis: Titulus significat: utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo, non quomodolibet, sed ut per se intenta.

Est magnum problema de origine multitudinis. Satis facilius in 4^a via ad probandam existentiam Dei, ascendimus a multitudine rerum, quae experientia constat, ad unum supremum, quia multitudo non reddit rationem unitatis similitudinis et compositionis, quae in ea invenitur. Unde ante omnem multitudinem oportet ponere unitatem; est dialectica ascendens Platonis quae pervenit ad supremam ideam Boni; et similiter loquitur Aristoteles in II *Met.*, c. 1 in fine: omne verum et omne ens praesupponit maxime verum, quod est maxime ens.

Sed si satis facile est ascendere a multitudine rerum ad Unitatem supremam, valde difficile est descendere ab uno supremo ad multitudinem, scil. quomodo Unum supremum possit esse causa multitudinis. Pro nobis, qui ex Revelatione habemus ideam creationis liberrimae, facile est, sed pro illis, qui eam non habebant aut eam rejiciunt ut evolutionistae moderni, est problema insolubile.

Parmenides in antiquitate dicebat, incipiendo ab idea entis et unius: multitudo est inintelligibilis. Quare? Quia *non potest intelligi quod enti aliquid superveniat per quod diversificetur* (Cfr. S. Th. in I Met., lect. 9). Aliis verbis: ens est ens et non potest diversificari nisi per aliquid aliud ab ente. Atqui aliquid aliud ab ente est *non ens*, quod nihil est. Ergo ens diversificari nequit, ab aeterno est unum et semper remanebit unum et immutabile. Est Deus. Unde Parmenides concludebat: Multitudo est illusio sensuum.

Item argumenta Zenonis Eleatici (v. g. Achilles nunquam poterit attingere testudinem) intendebant demonstrare absurditatem thesisi pluralitatis; et revera si continuum componeretur non ex partibus semper divisibilibus, sed ex indivisibilibus punctis, insolubilia essent Zenonis argumenta.

S. Thomas initio articuli ponit similes difficultates, sed ex parte Dei, scil. 1^a et 2^a obj.: omne agens agit sibi simile, prout determinat sec. suam propriam determinationem; atqui Deus est maxime unus; ergo effectus ejus est unus tantum et non multiplex. — 3^a obj.: item finis creaturarum est unus, scil. divina bonitas manifestanda. Hodie evolutionistae laborant ad ostendendum quo modo ex homogeneo primitivo orta est multitudo entium.

In l. II C. Gentes, a cap. 39 ad 45 longius tractat S. Thomas de his difficultatibus, scil. c. 39: Quod distinctio rerum non est a casu (contra Democritum); c. 40: Quod *materia prima* non est prima causa distinctionis rerum (contra dualismum Platonis et plurium aliorum); c. 41: Quod distinctio rerum non est propter *diversitatem aut contrarietatem agentium* (contra Avicennam); c. 42: Quod causa prima distinctionis rerum non est ordo secundorum agentium; c. 43: Quod distinctio rerum non est per angelum inducentem in materiam diversas formas; c. 44: nec procedit ex diversitate meritorum et demeritorum (contra Origenem); c. 45: sed est *per se intenta a Deo creatore liberrimo*, ut inveniretur in rebus quaedam creatoris similitudo prout possunt ei assimilari; cfr. etiam de Potentia, q. 3, a. 16.

Hoc magnum problema de origine multitudinis, valde agitat a Platone in *Dialogo* cui titulus «Parmenides», remanet in evolutionismo moderno sub ista forma: quomodo ex materia primitiva homogenea orta est distinctio rerum, mineralium, plantarum, animalium, hominum? Quomodo apparuit vita vegetativa, sensatio, intellectio? Evolutionistae volunt difficultatem abscondere dicendo: haec rerum distinctio solum progressive et lente apparuit. Sed metaphysice loquendo parum refert quod lente aut subito apparuerit, parum refert quod nonnisi post mille annos, aut post sex dies, aut subito; haec quaestio de tempore, sicut pro ipsa creatione, est minoris momenti.

Magna quaestio est, abstrahendo a tempore, *quomodo multitudo oriri possit ab unitate primitiva*. Sicut in qu. sequenti alia magna quaestio similis ponitur, scil.: Si Deus infinite bonus est causa omnium, quaenam est causa mali?

Responsio S. Thomae ostendit: praesens problema de origine multitudinis rerum esse insolubile sine idea creationis liberae.

Responsio est: Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus.

Prob. auctoritate: Gen. I, 1-7: «In principio Deus creavit caelum et terram... Deus distinxit lucem a tenebris, ... dividitque aquas quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum». Haec est popularis expressio hujusce veritatis, accommodata intelligentiae israelitarum, qui concipiebant caelum ut firmamentum solidum; sed dum revelatur: caelum (quod vos concipitis ut firmamentum solidum) creatum est a Deo, non revelatur quod caelum est firmamentum solidum; nam in propositione revelata verbum *est* cadit supra «creatum» (vel Deus creavit caelum) et non cadit supra solidum. Unde potest esse error admixtus in notione subjecti propositionis, quin sit error in ipsa propositione, formaliter sumpta, scil. quoad verbum *est* et quoad id circa quod cadit verbum *est*. Item alibi clarius dicitur v. g. quod Deus creavit visibilia et invisibilia, Col. I, 6, et «omnia fecit in mensura, numero et pondere», Sap. XI, 21.

In corpore art. S. Thomas prius refert et confutat duas opiniones, scil. materialistarum (evolutionem ascendentem) et Avicennae (speciem evolutionis descendens), et postea solvit quaestionem. Commentum hujusce art. sumi potest ex de Pot., q. 3, a. 16.

* * *

1^a opinio est materialistarum antiquorum, scil.: *distinctio rerum provenit a casu* secundum motum materiae; ita Democritus, postea Epicurus. Materialistae moderni in evolutionismo nihil aliud dicere possunt, sic non possunt explicare nisi per casum aut per actiones virium ignotarum, ut aiunt, quomodo ex materia primitiva homogenea ortae sunt primae nebulosae, postea astra ignita, deinde terra habitabilis, item pro eis remanet aenigma insolubile apparitio vitae vegetativae, vitae sensitivae, vitae intellectivae. Debent dicere: *plus procedit a minori, perfectius ab imperfectiori*, et nequeunt ipsam multitudinem ac distinctionem organismorum explicare nisi a casu; hoc autem non est explicatio, sed carentia explicationis, nam casus est causa per accidens, quae supponit causam per se ordinatam ad unum effectum, et si non est causa per se, neque est causa per accidens. Aliquis fodiendo sepulcrum non inveniret accidentaliter thesaurum, si per se non fodisset terram et si alter non posuisset ibi thesaurum.

Anaxagoras, ut notat S. Thomas, incepit invenire solutionem problematis, prout admisit causam intelligentem ordinatricem universi, sed Anaxagoras putavit quod jam praeexistebat distinctio in materia aeterna, scil. homeomeriae.

Responsio S. Thomae ad materialistas: Respondet duo quae valent etiam contra evolutionismum ascendentem materialistarum hodiernorum.

1^o *Oportet distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiore causam reducere.* Quare? quia materia est creata a Deo, ut supra dictum est; non enim est ens a se, quia materia movetur, perficitur, ergo ab alio movetur et perficitur; materia non semetipsam movet et perficit, non sibi metipsi dat vitam vegetativam, sensitivam et humanam, non est suum agere, nec proinde suum esse. Materia semper est in potentia ad ultiores determinaciones, non se habet ad esse, ultimam actualitatem omnium, ut A est A. Hoc etiam valet contra dualismum Platonis.

2^o *Materia est propter formam et non e converso.* Atqui distinctio rerum est per formas specificas. Ergo distinctio rerum non est propter materiam sed e converso materia est propter distinctionem rerum. Est enim principium individuationis, et ordinatur ad multitudinem specierum.

Haec secunda ratio valet etiam contra evolutionismum, nam non potest esse evolutio cum tendentia ad aliquid determinatum et conveniens, sine aliqua finalitate; alioquin directio hujusce tendentiae esset sine ratione essendi, et nunquam pervenisset ad constitutionem organismi nostri, cordis, capitis, oculi, etc.

Joannes a S. Thoma sic resumit has duas magnas confutationes materialismi:

1^o *Actus est simpliciter prior quam potentia*, ergo materia quae est potentia ad actum perfectiorem non est increata, nec proinde prima causa distinctionis rerum, v. g. distinctionis vitae vegetativae, sensitivae, intellectivae, quas producere nequit cum sit illis inferior. Materia est solum realis capacitas perfectionis recipiendae.

2^o *Potentia dicitur ad actum*, est propter actum; seu materia est propter formam, ac propter diversas formas, sic non est causa distinctionis specificae earum, sed est propter earum distinctionem.

1^a conclusio igitur est: *Distinctio specifica rerum explicari nequit per causam materiale.*

* * *

2^a opinio confutata a S. Thoma vocari potest per oppositum *evolutionismus descendens*, qui revocat in memoriam *emanatismum* Plotini. Est opinio Avicennae, qui vult explicare distinctionem specificam rerum per *causas efficientes*. Avicenna dicit: Deus, intelligendo se, producit intelligentiam primam (logon Plotini, secundam hypostasim); postea prima intelligentia in quantum semetipsam intelligit producit animam mundi (tertiam hypostasim Plotini, quae est Deus stoicorum).

Notandum est quod fere similiter volunt explicare distinctionem rerum moderni pantheistae qui admittunt evolutionem potius descendentem quam ascendentem; scil. *Spinoza* qui ex substantia divina vult deducere duo attributa infinita: cogitationem et extensionem infinitam, et etiam modos finitos sive cogitationis, sive extensionis, sed non potest hos modos finitos ex substantia infinita deducere, rejiciendo creationem liberam, et ideo affirmat simpliciter sine probatione, quod hi modi finiti successive fiunt ab aeterno modo necessario.

Ita Schelling vult explicare distinctionem rerum incipiendo ab Absoluto, sed quia rejicit veritatem revelatam creationis liberae, loquitur *de aliquo lapsu Absoluti*, quo Absolutum descendendo fit mundus. Hegel, qui admittebat e contra evolutionismum ascendentem, multum ridebat de isto lapsu Absoluti, quem somniavit Schelling, sed positio hegeliana non est minus ridicula, nam juxta Hegel Deus fit in mundo, et nondum existit ac nunquam proprie erit, ut aiebat E. Renan.

Responsio S. Thomae huic secundae opinioni emanatistarum.

1^o Respondet: *Creare solius Dei est*, ut supra probatum est, et totum ens alicujus rei non potest produci nisi per creationem ex nihilo, quae non est ema-

natio, nam in creatione Deus est solum causa efficiens et finalis, nullo modo vero causa materialis, unde Deus non fit mundus, nec mundus fit ex Deo. Ergo 2^a hypostasis Avicennae, si est creata, non potuit creare tertiam, nec tertia potuit creare aliquid sibi inferius.

2^o S. Thomas respondet: *Tunc universitas et distinctio rerum non proveniret ex intentione primi agentis*, sed concursu multarum causarum agentium; hic autem concursus sine intentione primi agentis et finalitate esset a casu. Casus autem, cum sit causa per accidens, praesupponit causam per se ordinatam ad suum effectum, et proinde non potest esse causa prima distinctionis specificae rerum. Manifestum est quod non a casu est distinctio vitae vegetativae, vitae sensitivae, vitae intellectivae in mundo. Aliis verbis, nulla esset finalitas in mundo, et igitur agentia naturalia sine ratione essendi tenderent ad aliquid determinatum et conveniens; ordo rerum veniret a privatione ordinis, plus proveniret a minori, perfectius ab imperfectiori sine causa.

Nec dici potest quod prima causa distinctionis rerum est *forma causarum secundarum*, nam hae formae non existunt a seipsis, et sunt distinctae ab invicem, ergo ipsa earum distinctio explicanda est.

Nec etiam dici potest quod causa distinctionis rerum sit Deus prout ex necessitate suae naturae operatur. Hoc excluditur per resp. ad 1^m et confutatum est supra I, q. 19, a. 4, sic: «Ad agens naturale pertinet, ut unum effectum producat; quia natura (ad unum determinata) uno et eodem modo operatur, nisi impediatur (v. g. ut principium vitale in planta semper eodem modo in iisdem circumstantiis operatur); et hoc ideo est quia agens naturale sec. quod est tale, agit; unde quandiu est tale, non facit nisi tale... Cum igitur esse divinum sit infinitum... non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid infinitum in essendo, quod est impossibile. Non igitur agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius».

2^a conclusio igitur est: *Distinctio rerum non venit a Deo operante ex necessitate naturae.*

In *de Pot.*, q. 3, a. 16, S. Thomas excludit adhuc ultimam opinionem, scil.: distinctio rerum venit a Deo operante *ex necessitate sapientiae*, ut vult optimismus absolutus Platonis, et postea inter modernos Leibnitzius. Sic isti *ex causa finali* volunt explicare distinctionem rerum, quam putant necessariam, necessitate non metaphysica, nec physica, sed morali. Dicit S. Thomas, *de Pot.*, q. 3, a. 16: «Plato posuit quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset talem universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus, non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt, et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset». Item I, q. 25, a. 5: «Quando finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum».

3^a conclusio igitur est: *Distinctio rerum non venit a Deo operante ex necessitate sapientiae*:

Sic pervenimus ad conclusionem positivam, per eliminationem causae materialis, causarum efficientium naturalium, causae finalis ex qua oriretur necessitas productionis rerum.

Conclusio positiva est, ut diximus: *Distinctio rerum est ex intentione et intentione liberrima Dei creatoris*, ut ostenditur in ultima sectione art.

Probatio faciliter conficitur conjungendo hanc ultimam sectionem cum resp. ad 1^m, in qua magis affirmatur libertas divina. Sic ergo probatur conclusio.

Agens liberum potest distinctos effectus producere secundum distinctas formas intellectas. Atqui Deus, ut agens liberum, voluit bonitatem suam manifestare per diversas creaturas (subordinatas). Ergo ex intentione Dei liberrime creantis explicatur distinctio creaturarum, quae aliam causam habere nequit.

Explicatur major ad 1^m: Agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum; agens autem voluntarium agit *per formam intellectam*.

Explicatur minor: Deus est agens voluntarium et liberum I, q. 19, a. 3 et 4. Et non repugnat unitati et simplicitati ipsius quod *multa intelligat*, nam multa ab eo intellecta *non ponunt in eo distinctionem realem* I, q. 15, a. 2. Cum igitur multa possit intelligere, ita potest multa facere.

Voluit autem liberrime bonitatem suam manifestare per diversas creaturas. Quare? Hoc dicitur in ultima sectione corp. art.: «*Quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest bonitas divina, produxit multas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia*». Item ad 2^m et ad 3^m, et de Pot., q. 3, a. 16.

De valore hujusce solutionis.

Est de fide. — Et sub aspectu philosophico necessaria est, nam *evolutionismus ascendens* materialistarum aut etiam Hegelii repugnat et principio causalitatis (plus nequit produci a minori) et principio finalitatis (omne agens agit propter finem ad quem ordinatur), et nullo modo explicat distinctionem rerum. Item *evolutionismus descendens* nullo modo explicat distinctionem rerum, nam si Deus operatur ex necessitate naturae, producit necessario unum effectum tantum.

Item *optimismus absolutus* Platonis et Leibnitzii non servat *disproportionem infinitam* inter quemlibet mundum creatum et infinitam bonitatem manifestandam. Ergo de necessitate recurrendum est ad *libertatem Dei creatoris*, vel neganda est cum Parmenide omnis multitudo et rerum distinctio. In fine solutio est quod *unitas eminentissima Dei continet virtualiter multitudinem infinitam possibilem*, inter quae libere elegit Deus ea quae creare voluit.

In hoc differt unitas superior ab inferiori unitate, scil. prout virtualiter continet multitudinem, et eo sic est virtualiter ditior quo altior est; nam «ea quae sunt divisa in inferioribus sunt unita in superioribus» ut ait Dionys. Hoc speciatim apparet quando assurgimus ab uno ordine ad alium, sic principium vitale plantae virtualiter continet actiones agentium sibi inferiorum; altius visio, quae ex parte facultatis visivae simplex est, se extendit ad immen-

sum panorama; sensus centralis in sensorio communi coadunat objecta sensuum particularium; intelligentia cognoscit universale quod virtualiter continet singularia. Magni musici ut Mozart audiunt melodiam quam scribunt totam simul, aut in praeludio partitionis totam partitionem virtualiter exprimunt. Magni philosophi ad quaedam pauca sed alta principia totam philosophiam primam reducunt. Sancti denique ad vitam unitivam pervenientes, in hac unitate superiori varias virtutes coadunant. Altius unitas et simplicitas Dei virtualiter continet multitudinem infinitam possibilem, inter quae liberrime eligit Deus ea, quae vult creare. Sic per libertatem divinam solvitur problema *quomodo multitudo procedit a supremo et simplicissimo principio*; Plato et Aristoteles hoc problema solvere non potuerunt, quia ad ideam explicitam creationis liberae non pervenerunt.

ART. II. — Utr. inaequalitas rerum sit a Deo.

Status quaestionis: Inaequalitas entium est quasi scandalum pro multis qui non possunt intelligere quomodo haec inaequalitas sit a Deo; ita olim manichaei qui eam explicare voluerunt per duo principia opposita, et Origenes, volens hunc errorem corrigere, admisit quod initio Deus creavit solum creaturas intellectuales et omnes aequales; inter quas quaedam peccaverunt et proinde per modum poenae unitae sunt corpori. Alii inter modernos praecipue dicunt: quare tanta sit inaequalitas inter species animalium, fortiora devorant debiliora, ut lupus agnum, hoc non potest venire a Deo. Et inter homines quare sit tanta inaequalitas aptitudinum sub aspectu intellectuali et morali. Ita loquitur egalitarismus. Est, ut videbimus in corp. art., theoria materialistica, quae non considerat subordinationem formarum agentium et finium.

Hae inaequalitates, quae sunt causa doloris, non possunt, inquit Schopenhauer, provenire a Deo bono et omnipotenti; et ille concludit quod Deus non est omnipotens, sed principium omnium rerum est quaedam voluntas cum nisu et conatu ad perseverandum in esse; conatus autem iste est semper cum dolore, sicut sitis inextinguibilis; unde pessimismus concludit: extirpandum est desiderium vivendi, ad perveniendum ad beatitudinem negativam, quae est cessatio doloris.

Hae difficultates formulatae a Schopenhauer reduci possunt ad difficultates positas initio nostri articuli: scil. 1^a: Deus optimus deberet optima facere, et proinde aequalia, alioquin, ut ait 3^a obj., esset injustitia si Deus distribueret inaequaliter bona sua creaturis.

Responsio tamen est: *Sicut divina sapientia est causa distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis.*

1^a prob. ex auctoritate: 1. Eccli. XXXIII, 7-8: «Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum a sole, a Domini scientia separati sunt»; In Cantico «Benedicite, omnia opera Domini, Domino» manifestatur inaequalitas creaturarum, quae, quaelibet suo modo, Deum laudant. Item descriptio creationis in Genesi ostendit inaequalitatem creaturarum et definitum est a IV Conc. Lateran. quod «Deus simul ab initio temporis condidit utramque creaturam, scil.

spiritualem et corporalem, et deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ».

2^a *prob. ratione* dupliciter: 1^o per refutationem theoriae Origenis, 2^o positive.

1^o Secundum Origenem contra manichaeos, Deus creasset initio creaturas spirituales tantum et omnes aequales, et illae quae peccaverunt fuerunt alligatae corporibus, et eo magis quo magis peccaverunt; aliae quae non peccaverunt constituunt diversos gradus angelorum, pro diversitate meritorum.

Origenes in hoc coadunat doctrinam de peccato originali cum mythis platonis de praesistentia animarum (cfr. *Phedr.*, *Time.*, *De republica*, I. X).

Respondet S. Thomas: « Universitas corporalium creaturarum non esset (tunc) propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Sed hoc est contra Genesim, I, 31: « *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* ». S. Augustinus dicit, *De Civ. Dei*, I. II, c. 23: « Quid stultius dici potest quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? ».

Quid stultius dici potest: stellas esse, aerem purum existere, rosam, lilium, columbam, agnum, quia fuit peccatum? Augustinus loquitur formaliter dum dicit: quid stultius... nam stultitia est oppositum sapientiae quae explicat pulchritudinem mundi, etiam sensibilis, per manifestationem bonitatis divinae, dum haec theoria eam explicat per peccatum, id est non per altissimam causam, sed per aliquid quod est infra nihilum. Doctrina tamen Schopenhauer est adhuc magis stulta dum affirmat lapsum Absoluti seu Dei. Inaequalitates et dolores vult explicare per voluntatem primitivam non omnipotentem, et potius impotentem. Causa prima est ipsum Esse subsistens infinitum, et proinde omnipotens, quia operari sequitur esse, et quidquid potest habere rationem entis continetur sub objecto potentiae divinae, quae igitur potest efficere quidquid non repugnat ad esse. I, q. 25, a. 3.

In 2^a parte art. *positive probatur conclusio*, ex principio finalitatis, ex quo oritur tanquam corollarium *principium subordinationis finium, formarum et agentium*, contra egalitarismum materialisticum. Argumentum S. Thomae servatur a Leibnitzio, imo exaggeratur ab eo, ut dicemus. Legenda est littera.

Arg. S. Thomae ad hoc reducitur:

Principalior est distinctio formalis seu specifica quam materialis seu numerica, quia materia est propter formam, et individua cujuslibet speciei rerum corruptibilium sunt ad conservationem ejus.

Atqui distinctio formalis semper requirit inaequalitatem, nam formae rerum sunt subordinatae sicut numeri, ascendendo ab elementis ad mixta, ad plantas, ad animalia, et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur, v. g. adamas aut radium inter mineralia, rosa forte inter flores, homo inter animalia.

Ergo inaequalitas entium requiritur ad perfectionem universi, ut diversimode sec. Dei sapientiam repraesentet ejus bonitatem.

Major est evidens, quia materia est propter formam, secundum enim principium finalitatis imperfectum est propter perfectum. Item multa individua ejusdem speciei rerum corruptibilium sunt ad conservationem ejus. Quare sint plures rosae et non una? ad conservationem speciei. Abstractione facta ab anima

spirituali subsistente, individua ordinantur ad speciem conservandam, sic individua transeunt, species vero remanet, est aeterna negative prout abstrahit ab hic et nunc, sic est quodammodo supra tempus, et repraesentat ideam divinam, ideam rosae, lilii, leonis, etc. Propterea dicit S. Thomas: gallina congregat pullos suos sub alas, et eos defendit contra milvum, sacrificando etiam suam vitam individua, quia gallina naturaliter *magis diligit bonum suae speciei*, quam bonum suum proprium. Cfr. I, q. 60, a. 5, ad 3.

Major igitur est certa: *principalior est distinctio formalis seu specifica*, quam distinctio materialis et numerica; aliquod individuum materiale talis vel talis speciei est minoris momenti. Hoc tamen non dicitur de persona, quia anima personae est subsistens et immortalis et sic plus valet quam species leonis aut equi.

Minor. Atqui distinctio formalis requirit inaequalitatem seu subordinationem formarum. Hoc dicitur cum serenitate et non cum tristitia Origenis. In hoc S. Thomas totaliter differt a pessimismo Schopenhauer. Attamen notandum est quod S. Doctor loquitur de prima distinctione et inaequalitate creaturarum ante peccatum, et nunc non considerat quomodo post peccatum originale et actuale haec inaequalitas saepe aucta est usque ad miserabilem statum servitutis in quo multi homines per totam vitam doluerunt ante propagationem Christianismi.

Ratio primae inaequalitatis creaturarum pertinet ad earum naturas independentes a peccato; etenim, ut dicit Aristoteles in *Metaph.*, I. VIII, c. 3 (lect. 3 S. Thomae): « *species rerum sunt subordinatae sicut numeri* », nam numeri variantur per additionem aut subtractionem unitatis, et pariter species rerum variantur *per additionem aut subtractionem differentiae specificae*: v. g. substantia est aut *incorporalis* aut *corporalis* et in hoc est inaequalitas, item substantia corporalis est aut *vivens* aut *non vivens*; si vivens, est aut *sensitiva*, aut *non*; si sensitiva, est *rationalis*, aut *non*. Et ubique invenitur inaequalitas et subordinatio formarum, sicut numerorum.

Imo dicit S. Thomas: « *in singulis horum una species perfectior aliis invenitur* », v. g. homo inter animalia, et animalia quae habent omnes sensus tum internos tum externos, superiora sunt animalibus, quae non habent omnes sensus, ostrea videtur habere solum tactum, item spongia. Ita est quaedam subordinatio inter plantas et flores, necnon inter mineralia, adamas videtur pretiosissimus omnium mineralium, aut forte radium.

Haec sunt vera contra materialismum et mechanismum, qui non considerant nisi quantitatem, non vero qualitatem. Si qualitas est quid prius quam quantitas, variatio caloris a gradu 10° ad 20° est forte valde diversa a variatione a gradu 20° ad 30°.

Materialismus omnia considerat ac si essent in eodem plano horizontali, v. g. si animalia essent machinae, et ac si anima humana non essentialiter superaret animam brutorum. Est egalitarismus absolutus, omnia reducens ad inferiora.

E contrario spiritualismus potius omnia considerat secundum lineam verticalem, prout species rerum *subordinantur* in aliqua hierarchia, ad splendorem universi; quia ea, quae sunt in Deo unite, non possunt esse nisi *divisim* in creaturis et principalis distinctio est formalis, quae inaequalitatem requirit. Multi moderni non satis bene concipiunt *subordinationem*, quam confundunt

cum *coordinatione*, v. g. dum comparantur Causa prima et causa secunda cum duobus hominibus qui navim trahunt.

Confirmatur conclusio ex solutione objectionum.

Ad 1^m. Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, sed secundum subordinationem partium, v. g. organorum et functionum in organismo plantae vel animalis. Animal esset minus perfectum si omnes ejus partes essent aequales, et haberent dignitatem oculi.

Sic universus orbis perfectior est cum angelis, hominibus, brutis, plantis, mineralibus, quam si essent solum angeli et angeli aequales. In hoc erravit Origenes. Imo pro S. Thoma angeli non possunt esse aequales, sed praesertim in his est subordinatio formarum, cum sint purae formae subsistentes. Insuper, cum individuatio sit per materiam, non est nisi unum individuum pro qualibet specie angelica. Michael est unicum individuum suae speciei. Sic in angelis est perfecta hierarchia seu subordinatio.

Ad 2^m. Est aequalitas in Trinitate secundum processiones ad intra quibus communicatur tota divina natura. Verbum et Spiritus Sanctus sunt aequales Patri. E contra debet esse inaequalitas in processione ad extra, quia creatura est manifestatio inadaequata bonitatis divinae, unde requiruntur multae creaturae et subordinatae.

Ad 3^m. Inaequalitas primitiva non est injusta, quia est propter perfectionem universi. Hoc non vidit Origenes.

Item quidam nascuntur inclinati ad fortitudinem, sed debent acquirere mansuetudinem, alii nascuntur inclinati ad mansuetudinem, ut agni, sed debent acquirere fortitudinem. Debent ascendere ad montem perfectionis per diversas partes montis. Cfr. supra I, q. 21, a. 1: Justitia Dei non est commutativa quae regit commutationes inter aequales, sed distributiva, sec. exigentiam boni communis, cfr. ibid. ad 3; Deus sibi ipsi est lex, cfr. *C. Gentes*, II, c. 28, 29. Cajetanus ait: « Ideo potius est justum condescendentiae, in ordine ad suam bonitatem manifestandam, quam simpliciter justum ».

Leibnitzius exaggeravit hanc doctrinam inaequalitatis, prout negavit materiam in sua monadologia, et omnem substantiam reduxit ad monades spirituales, quae subordinantur sicut pro S. Thoma angeli. Tenet Leibnitzius quod non possunt esse in mundo duo entia absolute similia (est principium indiscernibilium), quia Deus sine ratione sufficienti haec entia perfecte similia creasset, sicut aliquis sine ratione sufficienti haberet in sua bibliotheca duo exemplaria perfecte similia ejusdem editionis Virgilio.

Respondetur: Duo individua perfecte similia possunt esse praesertim successive ad conservationem speciei et distinguuntur ab invicem per materiam quantitate signatam, ut duae guttae aquae aut duo gemelli perfectissime similes. Concedendum est solum quod non possunt esse duo angeli perfecte similes secundum speciem et ita esset de hominibus si essent monades sine materia.

S. Thomas admittit quandam inaequalitatem individualement animarum in eadem specie humana: sic anima Christi altior est etiam in ordine naturali quam anima Judae; attamen haec inaequalitas animarum non est sine relatione ad corpus, quamvis ex altera parte corpus melius dispositum sit propter animam individualiter altiore, quia causae ad invicem sunt causae in diverso genere.

ART. III. — Artic. Codicis Montis Cassini publicatus in ed. Leonina, habet pro titulo: Utr. in creaturis sit ordo agentium.

Si hic art. non est ex propria manu S. Thomae, est compositus ab aliquo ejus discipulo ex his quae dicuntur de hac re in *C. Gentes*, I, II, c. 45, et I, III, c. 97. Hoc complet quaestionem, et est quasi praecambulum art. quarti: Utr. sit unus mundus tantum.

In hoc 3^o art. inquiritur utr. sit subordinatio non solum formalis sed dinamica. Videtur quod non: 1^o quia Deus omnipotens potest agere sine agente intermedio subordinato, 2^o quia hoc esset redire ad Ideas separatas Platonis, nam agentia subordinata essent simul exemplaria. 3^o Si una creatura est causa activa alterius, erit etiam causa finalis ejus: atqui solus Deus est finis omnium rerum.

Responsio tamen est affirmativa, scil.: in creaturis est subordinatio agentium, quae correspondet subordinationi finium.

1. *Prob. auctoritate:* ex Ep. ad Rom. XIII, 1: « Quae a Deo sunt, ordinata sunt ». Sic regit Deus inferiora per superiora, ut ait Dionysius.

2. *Prob. ratione* dupliciter, scil. indirecte et directe.

a) *Indirecte* per *refutationem occasionalismi* jam propositi hoc tempore, et sec. quem ignis non calefacit, sed Deus in igne. Cfr. etiam I, q. 105, a. 5.

Resp.: Frustra essent attributae rebus virtutes activae, et qualitates et formae, si per eas nihil operarentur. Imo dicit I, q. 105, a. 5: « quinimo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem », seu propter seipsas operantes, ut ait Cajetanus.

Cfr. ad 1^m: « Non est ex defectu potentiae quod Deus mediante creatura agit, sed ex abundantia bonitatis ipsius, prout... *communicat creaturis dignitatem causalitatis* ». Insuper haec causalitas explicatur per distinctionem inter potentiam et actum, quam neglexerunt Malebranchius et Leibnitzius et sic redierunt ad occasionalismum, non potentes explicare actionem transitivam creaturae.

b) *Directe:*

Conclusio probatur ex inaequalitate requisita in creaturis ad manifestationem bonitatis divinae, ut dictum est in art. praeced. Probatio ad hoc reducitur: *Perfectius* comparatur ad *minus perfectum*, sicut *actus* ad *potentiam*, et est de ratione existentis in actu quod agat in id quod est in *potentia*. Atqui inaequalitas est in creaturis prout una est perfectior altera. Ergo necesse est quod una creatura agat in *aliam inferiorem*, virtute quidem Dei, primi agentis. Agitur de agentibus per se subordinatis, non de causis univocis, per accidens subordinatis, ut sunt successivi homines sec. successionem generationum.

Major: si in rerum natura aliquod ens inferius est in potentia ad aliquam perfectionem accipiendam, de ratione entis superioris in actu est quod agat in id quod est in potentia, v. g. si fructus terrae ad maturationem calore indigeant, secundum ordinem est quod sol calidus in actu, calorem terrae praebeat.

Minor est evidens. Ergo debet esse subordinatio agentium.

Coroll. ad 3^m: Ordo seu subordinatio agentium correspondet subordinationi finium, ut saepe dicit alibi S. Thomas, v. g. I-II, q. 109, a. 6: «Necesse est, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem, et ideo cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis». Hoc corollarium sequitur immediate ex principio finalitatis: omne agens agit propter finem proportionatum.

Unde ut dicitur in nostro art. 3^o ad 3^m: «*materia ordinatur ad formam, elementa ad mixta, plantae ad animalia, animalia ad homines*» (Gen. I). Et sic patet quod ordo universi attenditur sec. quod una creatura agit in aliam, et sec. quod una fit ad similitudinem alterius (nam omne agens agit sibi simile saltem aliquomodo), et sec. quod una est finis alterius». Sic mineralia assimilantur a plantis, plantae ab animalibus, animalia ab hominibus. Sic existit *finalitas externa* inferioris ad superiorem, quae probari potest *ex finalitate interna* superioris, nam v. g. animal agit propter finem, et assimilando plantam ad subsistentiam propriam, utitur ea ut *medio appropriato* suae subsistentiae, sic apparet quod secundum finalitatem externam plantae sunt propter animalia. Cfr. P. Janet, *Les Causes finales*, p. 497.

1^{um} coroll.: Cum homo sit microcosmos, quasi compendium universi, praesertim in eo apparet haec subordinatio agentium et finium. Nam pars intellectiva animae movet facultates sensitivas et membra et eis utitur ad suum finem superiorem, nam idem est finis agentis et patientis, sed aliter et aliter. Item pars sensitiva utitur parte vegetativa, et pars vegetativa utitur alimentis inferioribus quae assimilantur per nutritionem et respirationem.

Sic apparet ordo dynamicus totius universi in hoc microcosmo; est *triplex subordinatio agentium, finium et etiam formarum*, prout agens superius agendo sibi simile est aliquomodo exemplar effectus producendi in inferiori, cfr. ad 2^m: «Deus est primum exemplar omnium, sed secundario una creatura est exemplar alterius», v. g. in nobis ratio, in qua est prudentia, est exemplar rectitudinis appetitus sensitivi per temperantiam.

2^{um} coroll.: Pantheistae volunt in universo invenire unitatem substantialem et immerito negant duas causas extrinsecas mundi, scil. efficientem et finalem; e contrario in mundo est unitas dinamica sec. participationem efficientiae et finalitatis.

3^{um} coroll.: Ex his omnibus apparet quod principium finalitatis «omne agens agit propter finem» non est minus necessarium et per se notum (saltem pro sapientibus) quam principium causalitatis efficientis: omne quod fit habet causam efficientem. Imo non potest esse causalitas efficiens sine finalitate, nec tendentia quae ad nullum finem tenderet; finis enim est prima seu suprema quatuor causarum, et sic, saltem quoad se, principium finalitatis prius est principio causalitatis efficientis, et magis per se notum.

ART. IV (III). — Utr. sit unus mundus tantum.

Status quaestionis: Agitur de unitate numerali totius universi, et de facto, non de possibilitate. Videtur quod sint plures mundi: 1^o quia Deus potuit creare multos mundos. 2^o Hoc melius esset, quia plura bona sunt meliora paucioribus. 3^o Sicut multiplicatur homo, quare non multiplicaretur mundus? Democritus putavit ex concursu atomorum factos fuisse plures mundos. Unde quaestio sic posita non est eadem ac quaestio de pluralitate mundorum in sensu de astrorum inhabitatione, haec opinio, quae a pluribus propugnata est, non est contra conclusionem hujusce articuli, nam astra et omnia quae moventur in ipsis, unum universum constituunt.

Responsio S. Thomae est: *Universus mundus est unicus.*

1^o Probatur quod est unicus ex modo loquendi S. Scripturae: Joan. I, 10: «Mundus per ipsum factus est». Cf. Rom. III, 19, 22.

2^o Prob. ratione ex ordinatione divina ad unum et eundem finem: omnia quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum; scil. coordinantur et subordinantur, sic faciunt totum completum quod vocatur universum. Unitas igitur mundi est unitas ordinis.

Ad 1^m, sic Arist. in XII *Met.*, c. 10, ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis, dicendo: «Entia nolunt disponi male, nec bona est pluralitas principatum. Unus ergo princeps». Textus iste Aristotelis affertur ad probandum quod pro eo, Deus non solum est finis ultimus mundi omnia alliciens, sed gubernator, saltem quoad genera et species, si non quoad individua, ut tenuit Averroes.

Ex isto argumento sequitur etiam quod Deus de potentia ordinata non potest facere plures mundos disparatos sine relatione ad invicem, saltem coordinarentur per respectum ad eundem finem ultimum, cui subordinarentur. Sapientis enim est ordinare.

Ad 2^m. Nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, semper potest augeri, et ordinatur ad aliquid altius ut materia ad formam. Ex hoc sequitur quod non esset pro Deo ratio ad creandos duos mundos similes, et solum *numericè* distinctos; quare duos, potiusquam tres, quatuor, etc.?

Ad 3^m. S. Thomas dicit: «Non est possibile esse aliam terram quam istam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium», scil. ad centrum mundi. Haec est opinio antiquorum exposita ab Arist. I *de Caelo et mundo*, sed non est probata (1).

(1) Dicit S. THOMAS I, q. 32, a. 1, ad 2^m: «Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendet congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec sufficienter probat, quia etiam forte alia positione facta salvari possent».

Cajetanus dicit: S. Thomas loquitur non de impossibilitate absoluta, sed de impossibilitate physica, statutis legibus mundi, et sec. systema ptolemaicum.

Dubium: Utr. Deus posset creare duos mundos inaequales. Hoc non videtur impossibile, quia *subordinarentur* ratione hujusce inaequalitatis.

Breve compendium: *Quoad distinctionem rerum in communi.*

Sic vidimus originem multiplicatis et distinctionis rerum prout pendet a libertate divina et ab ideis divinis, scil. in ultima analysi ab unitate divina quae virtualiter continet infinita possibilia eligibilia.

Et in hac multiplicitate et distinctione invenimus *unitatem ordinis* seu *subordinationis formarum, agentium et finium*, scil. unitatem simul staticam et dynamicam. Hanc solutionem praeparaverunt Plato et Aristoteles, solvendo argumenta Parmenidis contra multitudinem, sed non pervenerunt ad explicitam notionem creationis ex nihilo et creationis liberae, ideoque eorum doctrina remansit valde confusa quoad originem multitudinis et distinctionis rerum in communi. In hoc apparet superioritas philosophiae christianae, et a fortiori theologiae christianae.

De gubernatione rerum in communi (q. 103).

Post considerationem creationis et distinctionis rerum in communi, gratia brevitas, agimus de gubernatione divina antequam de creaturis in speciali. Ut dictum est supra, agendo de divina providentia I, q. 22, a. 1, ad 2, gubernatio rerum est executio providentiae. Ad providentiam enim pertinet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis dicitur gubernatio. Ita in humanis distinguitur potestas executiva a potestate legislativa. Cfr. circa has quaestiones de gubernatione divina Commentarium Dominici Bannez.

S. Thomas considerat gubernium divinum secundum quatuor causas: 1^o an sit et quid sit formaliter, 2^o quisnam sit finis ejus, 3^o quare debeat procedere ab una sola causa efficiente suprema, 4^o circa quod versatur et quomodo (de ejus efficacia). Sic consideratur quidquid per se ad gubernium divinum pertinet. Item societas humana debet considerari secundum quatuor ejus causas, et pariter Ecclesia, si velimus cognoscere quidquid ad eas de necessitate pertinet.

ART. I. — Utr. mundus ab aliquo gubernetur.

Status quaestionis: Negant materialistae, pessimistae et omnes qui providentiam divinam rejiciunt. Tenent, ut dicitur in tertia difficultate, initio articuli, quod principales mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus, et ideo gubernatione non indigent.

Responsio tamen est *affirmativa* et est *de fide*. Possent citari omnes textus Scripturae quae affirmant existentiam divinae providentiae: S. Thomas citat Sap. XIV, 3: «*Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia*». Deus consideratur ut Pater qui dat vitam, nutrit, elevat, gubernat cum intelligentia et magna benevolentia filios suos.

Probatur a posteriori existentia gubernationis mundi sic:

Media non ordinantur in finem nisi per intelligentiam gubernatricem, quae cognoscit rationem essendi mediorum. In mundo autem multa sunt media ad bonum finem optime ordinata. Ergo mundus gubernatur ab una intelligentia.

Insuper, contra Kantium, haec intelligentia debet esse suum intelligere, ipsam Sapientiam et Veritatem, alioquin ipsa ordinaretur ad intellectionem et ad Veritatem ab altiori Ordinatore.

Quasi a priori etiam probatur existentia gubernationis divinae ex consideratione bonitatis divinae, sicut enim ipsa produxit res in esse, ita ad eam pertinet ut res ad finem perducatur, quod est gubernare. Gubernare enim est proprie rem

ad debitum finem convenienter perducere, sicut sagitta dirigitur a sagittante. Cfr. ad 1^m.

Ad 3^m: Est quidem in rebus naturalibus necessitas qua determinantur ad unum finem, ut oculus ad videndum, aures ad audiendum, pes ad ambulandum, ita ut finis iste sit ratio essendi mediorum naturalium ad ipsum ordinatorum, sed haec ordinatio supponit intelligentiam ordinatricem in Auctore naturae. Alioquin intelligibilitas quae est in rebus proveniret ab inintelligentia, a caeca et materiali necessitate, ordo a privatione ordinis, et perfectius ab imperfectiori, contra principium causalitatis; omnia entia essent sine ratione essendi, scil. sine ratione propter quam sunt potius quam non sunt.

ART. II. — Utr. finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

Status quaestionis: Videtur quod finis mundi sit ordo et pax ejus, id est quid intrinsecum mundo, nam bonum multitudinis est pax ejus.

Responsio tamen est quod *Deus ipse est finis ultimus gubernationis mundi.*

Probat ex S. Scripturis: Prov. XVI, 4: «Universa propter se operatus est Dominus»; Deut. XXVI, 19: «Dominus gentes creavit in gloriam suam», quod multoties dicitur in psalmis; id est omnia fecit Deus ad manifestationem bonitatis suae. Hoc definitur a Conc. Vatic. (Denz. 1805): «Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.» et in cap. correlativo (1783): «Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad eam acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio ... omnia ... condidit».

Probat ratione: Cum omne agens agat propter finem proportionatum, finis correspondet principio. Atqui principium efficiens mundi est causa ei extrinseca. Ergo pariter finis ejus ultimus est quoddam bonum ei extrinsecum.

Aliis verbis, et hoc est corollarium principii finalitatis (omne agens agit propter finem proportionatum): ordo seu subordinatio agentium debet correspondere ordini finium; ergo supremo agenti universalissimo correspondet ultimus finis universalissimus, scil. bonitas suprema manifestanda, per bonitatem participatam in rebus.

Ad 2^m. «Ad hoc unaquaeque res tendit ut participet bonum et assimiletur bono supremo quantum potest».

Ad 3^m. Ordo universi est finis ejus proximus, sed finis ejus ultimus est Deus ipse, seu bonitas divina manifestanda. Ita ordo exercitus ordinatur ad quid altius, ad victoriam seu ad defensionem patriae.

Creaturae autem inferiores non possunt quidem Deum cognoscere et possidere, bene tamen creaturae intellectuales, praesertim dum eleventur ad ordinem gratiae.

Cfr. I, q. 19, a. 2: «Deus vult se ut finem, alia vero ut ad finem». Si Deus operaretur propter bonum creatum, tanquam propter finem ultimum, esset quid omnino inordinatum et absurdum, velut peccatum mortale in Deo; et crea-

tura sic inordinate dilecta infelix esset, quia ordinaretur ad seipsam et non ad Deum summum bonum. In hoc apparet insipientia doctrinae secundum quam Deus nos creavit ultimatim propter nosipsos et non ad bonitatem suam manifestandam.

Manifeste, cum omne agens agat propter finem proportionatum, subordinatio agentium debet correspondere subordinationi finium.

ART. III. — Utr. mundus gubernetur ab uno.

Status quaestionis: Proponitur difficultas manichaeorum (2^a obj.), scil. res creatae non raro contra se invicem pugnant, ac si quaedam procederent a bono principio, et aliae a malo principio.

Responsio est affirmativa et de fide, secundum illud S. Pauli I Cor. VIII, 6: «Nobis est unus Deus, Pater, ex quo omnia et nos in illum».

Probat etiam ratione: Necesse est quod mundi gubernatio ad supremum bonum ordinata sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Quare? Quia gubernatio est directio gubernatorum ad bonum, quod supponit unitatem contra dissolutionem. Unitatis autem causa per se est unum, plures enim concordare non possunt nisi aliquomodo uniantur. Ergo gubernatio mundi, quae est optima, est ab uno gubernante, ut dicit Arist. I. XII Met., c. 10, in fine.

Hoc est rigore demonstratum et hoc verum est etiam in societate humana, sed haec optima gubernatio per unum supponit gubernatorem sapientem et bonum, capacem perducendi subditos ad unitatem et ad finem (1).

Haec gubernatio necessaria est praesertim si finis consequendus est arduus et magnam complexitatem de qua difficile est judicare importat, et si multitudo remanet incapax perveniendi ad hunc finem, ut saepe evenit in magnis populis quorum ordo est difficilis. Si vero subditi accedunt ad perfectionem, minus indigent forti regimine, nam in illis verificantur verba: «ipsi sibi sunt lex, et ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis». Rom. II, 14. Sic regimen imperfectum sufficit perfectis, sed regimen perfectum monarchiae convenit imperfectis seu multitudini quae secundum se remanet imperfecta. Sic dicitur in Prov. XI, 14: «Ubi non est gubernator, populus corrueat; salus autem ubi multa consilia». Unde convenit quod rex optimos consiliarios habeat, sibi reservando ultimum judicium practicum et imperium. Sic cum moderamine applicantur etiam in societate humana principia quibus regitur gubernatio mundi.

Ad 2^m. Respondetur ad objectionem manichaeorum: «contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum prout concluduntur sub uno ordine universi». Id est res creatae non raro contra se invicem pugnant per respectum ad fines proximos; hoc autem non probat existentiam alicujus mali principii, sed, ut ait S. Augustinus, «Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo». Enchir. c. 11.

(1) Cfr. I-II, q. 105, a. 1, ad 2^m.

ART. IV. — **Utr. effectus gubernationis sit unus tantum et non plures.**

Respondetur: Effectus principalis gubernationis divinae, per conservationem rerum et motionem earum, est quod creaturae assimilentur Deo per participationem boni et prout movent alias creaturas ad bonum. Effectus autem particulares gubernationis divinae sunt nobis innumerabiles.

ART. V. — **Utr. omnia divinae gubernationi subdantur.**

Status quaestionis: Videtur quod non, quia, ut dicit Ecclesiastes, plura sunt casualia seu fortuita; insuper dicitur: « Deo non est cura de bobus », I Cor. IX, 9, et etiam de creatura rationali dicitur: « Deus reliquit eam in manu consilii sui ». Eccli. XV, 14.

Respondetur: *Omnia divinae gubernationi subduntur*, et est de fide. Cfr. Conc. Vatic., Denz. 1784: « Universa quae condidit, Deus providentia sua tuetur ac gubernat, "attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter" (Sap. VIII, 1). "Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus" (Hebr. IV, 13), ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt ».

Prob. ratione: « Sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum; ita nihil potest esse, quod ejus gubernationi non subdatur ».

Item « cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem ut in finem, impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae ».

Ideo tam ex parte agentis supremi quam ex parte finis ultimi constat quod omnia subduntur divinae gubernationi. Opinio contraria dicitur proprie « stulta » prout stultitia, quae judicat de rebus per infimam causam per accidens, v. g. per casum, opponitur sapientiae quae judicat de omnibus per altissimam causam et ultimum finem.

Ad 1^m. Plura quidem eveniunt per accidens et praeter intentionem naturae, et dicuntur casualia: sed in his rebus ipse casus non existeret *praeter intentionem naturae*, si res naturae *non tenderent ad finem* sub gubernatione divina. « Hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta ».

Insuper nihil est a casu vel a fortuna respectu Dei, sed solum respectu ceterarum causarum, cfr. infra, a. 7, ad 2.

Nec Ecclesiastes IX, 11 dicit contrarium, sed tenet quod multa sunt nobis ignota: « ignoras quae sit via spiritus (aut venti) et qua ratione compingantur ossa in ventre praegnantis; sic nescis opera Dei, qui fabricator est omnium » XI, 5. — Unde concludit: « Deum time et mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo: et cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit » (XII, 13-14).

Ad 2^m. Dicitur « Deo non est cura de bobus », scil. eodem modo ac de hominibus, quia solis creaturis rationalibus dat praecepta, consilia, praemia et poenas infligit.

Ad 3^m. Creatura rationalis, ut causa secunda, seipsam gubernat, sed insuper gubernatur a Deo, causa prima.

ART. VI. — **Utr. omnia immediate gubernentur a Deo.**

Status quaestionis: Videtur quod ita est, quia Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare, in hoc differt a rege terreno qui propter imperfectionem creaturae non sufficit ad omnia agenda, nec est ubique praesens, sed debet habere ministros.

Respondetur: *Providentia*, quae est ratio gubernationis, *immediate* quidem ad omnia se extendit; sed *quoad executionem*, Deus gubernat *inferiora per superiora*.

Ratio est altissima, scil.: « Optimum in omni cognitione practica est quod cognoscantur particularia in quibus est actus, ut patet de cognitione medici; unde Deus etiam minima cognoscit. Sed ex alia parte, *melior gubernatio* ea est, quae *communicat* quibusdam rebus *dignitatem causalitatis* per respectum ad alias, sicut melior est magister qui discipulos suos non solum scientes facit, sed doctores.

Pertinet igitur ad dignitatem Dei gubernatoris supremi, quod inferiora gubernet per superiora, quamvis providentia ejus infima etiam immediate cognoscat et ordinet.

ART. VII. — **Utr. aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit.**

Respondetur negative, et est *de fide* secundum S. Scripturam; sic dicitur in 1. Esther XIII, 9: « Domine, Deus rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel ».

Ratio est: cum Deus sit prima causa universalissima (sine qua causae secundae agere non possunt), impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis.

Malum non evenit absque permissione divina, et Deus illud permittit propter majus bonum, ut persecutionem propter martyrum patientiam et gloriam. Insuper nihil fit a casu respectu Dei, ab aeterno enim voluit aut permisit et vidit accidentales conjunctiones causarum secundarum. Ita, quamvis duo servi ejusdem domini fortuito invicem occurrunt, hoc non est fortuitum pro domino qui eos misit ad eundem locum.

ART. VIII. — **Utr. aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.**

Respondetur: Nihil contranitur ordini divinae gubernationis ut procedit a Deo tanquam a causa universalissima boni totius universi, bene tamen ut procedit a causa particulari.

Sic peccantes contranuntur cuidam determinato bono quod est eis conveniens secundum legem Dei, ideo juste puniuntur a Deo.

Ut notat Cajetanus circa resp. ad 1^m: «peccantes mortaliter duo inspicunt: alterum intentum, et hoc constat esse aliquod bonum...; alterum praeter intentionem, et hoc est deformitas actus, consistens in privatione debiti ordinis etc. Et in hoc declinant a quodam determinato ordine boni et contra illum nituntur». Sed etiam haec deformitas permittitur a Deo propter majus bonum, saltem per respectum ad finem totius universi, sic peccantes non agunt contra divinam gubernationem in generali, sed in speciali.

De conservatione creaturarum (q. 104).

Primus effectus divinae gubernationis est conservatio creaturarum; secundus effectus est motio creaturarum sive immediate a Deo, sive mediantibus aliis creaturis superioribus.

ART. I. — **Utr. creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse.**

Status quaestionis: Videtur quod non, 1^o quia plures creaturae sunt incorruptibiles, 2^o quia aedificator potest facere aedificium quod per plura saecula permanet, a fortiori Deus, 3^o quia in nulla creatura est tendentia positiva ad non esse, 4^o quia conservatio divina esset actio sine effectu positivo, nam quod jam est, non fit.

Responsio tamen est *affirmativa et de fide* secundum S. Scripturam. Hebr. I, 3 dicitur de Filio Dei «*portans omnia verbo virtutis suae*»; portare autem in lingua biblica idem significat ac conservare, sec. LXX, Philonem, et traditionem christianam. Item dicitur Act. Ap. XVII, 28: «*In ipso (Deo) vivimus, movemur et sumus*». Rom. XI, 36: «*Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*». Col. I, 17: «*Ipse (Filius) est ante omnes, et omnia in ipso constant*». Unde S. Thomas respondet: «*Necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo*».

Ratione probatur: 1^o Deum indirecte conservare res corruptibiles prout removet ab eis principia corruptiva. 2^o Deum directe et per se conservare omnes creaturas etiam incorruptibiles.

Etenim omnis effectus dependens ab aliqua causa non solum secundum suum fieri, sed *directe secundum suum esse* indiget ab ea directe conservari. Atqui omnis creatura *directe secundum suum esse* dependet a Deo qui solus est ipsum. Esse per essentiam. Ergo omnis creatura indiget directe conservari a Deo.

Major sic probatur: Omnis effectus dependet a sua causa secundum quod est causa ejus; sicut igitur *fieri rei* non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri (v. g. cessat aedificatio passiva domus si aedificator non laborat); ita nec *esse rei* potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse.

Minor probatur: Solus Deus est ens per essentiam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens per participationem, sua enim essentia non est suum esse.

vant ad cognitionem et amorem rerum divinarum et ad conservationem principiorum vitae spiritualis et socialis, cfr. corp. art., ad 1^m, 2^m, 3^m. Cfr. infra q. 106-114, de illuminatione angelorum, de eorum praesidentia super creaturam corporalem, de actione eorum in homines.

ART. III. — **Utr. Deus possit aliquid in nihilum redigere.**

Respondetur: Sicut Deus liberrime omnia creavit et conservat secundum illud Ps. CXXXIV, 6: « Omnia quaecumque voluit Dominus fecit », ita potest creaturis non influere esse, quod est eas in nihilum redigere. Annihilatio non esset actio, sed cessatio conservationis.

Ad 2^m. Deus potuisset sine praejudicio bonitatis suae non creare. Leibnitzius immerito dicit contrarium, asserendo: Deus non esset infinite bonus et sapiens, si non creasset, et si non creasset optimum mundum inter mundos posibles. Ad quod respondet Bossuet, sicut hic S. Thomas: « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers ».

ART. IV. — **Utr. aliquid in nihil redigatur.**

Respondetur negative, secundum illud Eccle. III, 14: « Didici quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverant in perpetuum ».

Etenim de potentia ordinaria Deus non annihilat nec entia materialia, quorum corruptio non est annihilatio, quia remanet eorum materia, nec entia immaterialia, in quibus non est potentia ad non esse, cum sint incorruptibilia.

Nec de potentia extraordinaria seu miraculose Deus aliquid annihilat unquam, quia hoc non pertinet ad gratiae manifestationem; unde nunquam est ex parte finis motivum ad aliquid annihilandum.

Quidam theologi ut Scotus putaverunt quod per consecrationem eucharisticam annihilatur substantia panis et adducitur corpus Christi, sed ad servandam proprietatem terminorum Conc. Florent. et Conc. Trid. oportet admittere quod non annihilatur substantia panis, sed convertitur in corpus Christi.

Ad 2^m. S. Thomas notat: « Ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum ». Quidam afferunt hunc textum ad defendendum principium inertiae, quoad « inertiam motus », scil.: « si aliquod mobile actualiter in motu subtraheretur omni influxui, perseveraret semper in motu si non inveniret obstaculum ». Hoc non potest probari a posteriori quia non possumus subtrahere aliquod mobile omni influxui etiam invisibili, nec verificare an semper duraret motus si non esset obex. Principium inertiae est postulatum admissum secundum suggestionem experientiae, sed non est evidens, non demonstratur a priori nec a posteriori, ut fatentur plures physici inter meliores sicut in Gallia H. Poincaré (1) et P. Duhem; hoc alibi explicavimus (2).

(1) *La science et l'hypothèse*, p. 112-119.

(2) Cfr. *Dieu, son existence et sa nature*, 7^e ed. p. 774-779.

Ad 3^m. Formae rerum corporalium, quae desinunt esse per corruptionem compositi, non annihilantur, sed remanent in potentia materiae.

Sic sufficienter constat conservationem rerum esse continuationem liberrimae creationis ex nihilo. Si mundus creatus fuisset ab aeterno, Deus non haberet per respectum ad mundum nisi prioritatem causalitatis, non durationis. Attamen semper unicum instans immobilis aeternitatis infinite tempus superaret et ambiret totum tempus quod fuisset infinitum a parte ante.

De mutatione creaturarum a Deo (q. 105).

Quamvis haec quaestio sit in se magni momenti, non immorandum est multum in ea, quia supra solvimus principales difficultates ad eam pertinentes, cfr. I, q. 19, a. 8: Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

In hac q. 105 est gradatio ascendens a materia usque ad voluntatem creatam.

ART. I. — Utr. Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Status quaestionis: Videtur quod causa universalissima non potest immediate producere nisi universalissimum effectum, scil. esse omnium rerum in quantum est esse, non vero immediate effectum particularissimum, v. g. formando ex materia hoc corpus.

Responsio tamen est *affirmativa*, nam dicitur in Gen. II, 7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Ratio quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quae eam sub sua potestate continet. Materia autem continetur sub potestate divina, utpote a Deo producta; ergo potest reduci in actum per divinam potestatem.

Ad 1^m. Angelus autem hoc facere nequit, quia materia non est in potestate ejus, cfr. infra q. 110, a. 2 (1).

Non posset statim convertere aquam in vinum per actionem immediatam in ipsammet materiam ad educendam statim formam vini, sine alterationibus praeviis; potest solum corpora localiter movere, hoc quidem celeriter et artificiose et prestigia facere. Cfr. q. 110, a. 3 et 4.

Ad 2^m. Si Deus ageret ex necessitate naturae non posset producere nisi unum effectum, sed agit libere, nec solum libere, ut homo qui libere generando

(1) Eadem universalitas in causa requiritur ad aliquid immediate producendum et ad illud *immediate* immutandum, non mediante alio effectui inferiori. Sic imaginatio quae non potest producere iudicium intellectuale, non potest illud *immediate* immutare, sed solum mediante aliquo phantasmate. Solus autem Deus potest producere materiam, quia cum ipsa sit ultimum subjectum mutationum, non potest produci nisi per creationem ex nihilo. Ergo solus Deus potest *immediate* movere materiam ad formam absque dispositionibus accidentalibus praeviis, v. g. convertere statim aquam in vinum, et non solum progressive ut facit natura per maturationem uvae.

non potest generare nisi hominem, sed agit immediate per voluntatem et intellectum (I, q. 19, a. 4), ac cognoscit non solum rationes universales rerum, sed hanc formam particularem imprimendam in limo terrae.

ART. II. — Utr. Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Respondetur affirmative, propter eandem rationem, et tunc contactus Dei moventis cum corpore moto non est contactus quantitativus, sed contactus virtutis seu dynamicus. Cfr. ad 1^m. Sic Deus tangit, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere.

ART. III. — Utr. Deus moveat immediate intellectum creatum.

Respondetur affirmative: Deus movet intellectum creatum, tum quia dat intelligenti virtutem ad intelligendum, ut est primum Intelligens, tum quia est supremum Intelligibile in quo alia intelligibilia praeexistunt intelligibiliter et a quo derivantur in alios intellectus. Sic Deus causat species intelligibiles immediate in angelis et in intellectu nostro mediante abstractione a sensibilibus.

ART. IV. — Utr. Deus possit movere voluntatem creatam.

Status quaestionis: Videtur quod non, tum quia omne quod movetur ab extrinseco, cogitur; tum quia voluntarie moveri est ex se moveri et non ab alio; tum quia opera voluntaria non imputarentur homini ad meritum et demeritum. Sunt objectiones quae renovatae sunt a molinismo.

Respondet S. Thomas: *Proprium est Dei movere voluntatem objective efficaciter, sed maxime interius eam inclinando.*

Probatur ex S. Scriptura: Philipp. II, 13: «Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere» ac multis aliis textibus quos referimus supra I, q. 19, a. 8.

Probatur ratione: A) *Ex parte objecti* voluntas non movetur sufficienter et efficaciter nisi a Deo, quia solus Deus est bonum universale in essendo quod adaequat et excedit capacitatem voluntatis. Sic solus Deus clare visus irresistibiliter allicit voluntatem nostram, I-II, q. 4, a. 4.

B) Etiam Deus solus potest movere voluntatem *eam interius inclinando*, sicut ille solus potuit causare virtutem volendi. Ordo agentium debet correspondere ordini finium; ideo solum supremum agens potest movere ad ultimum finem, ad bonum universale.

Ad 1^m. Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem, et secundum hanc inclinationem eam ab intus movet. Sic eam movet etiam ad bonum particulare secundum ejus inclinationem ad bonum universale.

Ad 2^m. Moveri voluntarie est moveri quidem ex se, id est a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum est causa secunda quae movetur a Causa prima.

Ad 3^m. Si voluntas ita moveretur a Deo, quod ipsa non se moveret ut causa secunda, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed non ita est. Cfr. I, q. 19, a. 8: «Cum voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult... voluit autem quosdam effectus *contingenter* (imo libere) evenire, ideo contingentes (etiam liberas) causas ad eos praeparavit» et movet eas secundum earum conditionem. Cfr. I-II, q. 10, a. 4.

ART. V. — Utr. Deus operetur in omni operante.

Respondetur affirmative secundum haec verba S. Scripturae: Is. XXVI, 12: «*Omnia operatus es in nobis*»; Act. XVII, 28: «*In ipso enim vivimus, movemur et sumus*»; I Cor. XII, 6: «*Operatur omnia in omnibus*».

In hoc articulo S. Thomas recedit a duobus erroribus ad invicem oppositis. Secundum occasionalismum nulla virtus creata aliquid operatur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operatur, v. g. ignis non calefaceret, sed Deus in igne. Alii e contrario dixerunt quod creatura potest agere sine motione divina, sic non subordinaretur causae primae, sed ambae essent duae causae potius coordinatae, ut duo homines trahentes navim.

S. Thomae solutio est inter ac supra has positiones ad invicem oppositas. Operari enim sequitur esse et modus operandi modum essendi. Ideo solus Deus, qui est ens a se, operatur a seipso absque motione superiori, dum creatura quae est ens per participationem, non operatur nisi dependenter a motione Dei. Id est «Deus non solum dat formas rebus, sed eas conservat in esse, et eas applicat ad agendum, et est finis omnium actionum», ita ad 3^m.

Si creatura transisset de potentia ad actum, ad actionem, sine motione divina, plus procederet a minori, perfectius ab imperfectiori contra principium causalitatis, et probationes existentiae Dei per motum et per causas efficientes valorem suum amitterent. Cfr. *Cont. Gent.*, l. III, c. 67; *De Potentia*, q. III, a. 7: «Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnia alia virtus agit». Et *ibid.*, ad 7^m: «Rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina». Thomistae nihil magis explicitum dixerunt.

Molina autem fatetur se recedere in hoc a doctrina S. Thomae. Dicit enim (*Concordia*, ed. Paris 1876, p. 152): «Duo sunt quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc S. Thomae. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet». Pro Molina, concursus generalis Dei est concursus simultaneus, non influit in causam secundam ad eam applicandam ad agendum, sed immediate in effectum ejus «non secus, inquit, ac cum duo trahunt navem», cfr. *ibid.*, p. 158. Suarez conservat hanc sententiam, *Disp. met.*, XXII, sect. 2, n. 51, sect. 3, sect. 12.

Respondent thomistae: Si ita esset, causa secunda *coordinaretur* Causae primae, non proprie ei *subordinaretur* in causando, et non explicaretur ejus transitus de potentia ad actum agendi. Dicendum est e contrario, quod causa secunda ita subordinatur Causae primae, ut totus effectus sit a Deo tanquam a causa prima et sit a creatura tanquam a causa secunda, sicut fructus vineae est totus a palmitate tanquam a causa proxima et totus ab ipsa vinea tanquam a causa radicali.

Deus igitur actualizat functiones vitales plantae et animalis, ac pariter actualizat vitalitatem nostri intellectus et ipsam libertatem nostram, absque ulla violentia, nam eam movet secundum ejus inclinationem quam ei conservat, et sic est magis praesens in libertate nostra, quam ipsa sibi; nunquam tamen Deus causat inordinationem ipsius actus peccati, quae provenit unice a causa deficiente. Libertas nostra est libertas secunda quae a libertate prima dependet, et notio libertatis non nisi analogice dicitur de libertate increata et de libertate creata.

ART. VI. — Utr. Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

Respondetur affirmative: Demonstratio S. Thomae ad hoc reducit: Causa libera superior a qua dependet applicatio *legum hypothetice necessariarum*, quaeque ad eas non coarctatur, potest praeter eas agere.

Atqui Deus est causa libera omnipotens a qua dependet applicatio omnium *legum hypothetice necessariarum*, quae constituunt ordinem agendi totius naturae creatae, nec ad hunc ordinem coarctatur libertas divina.

Ergo Deus potest aliquid facere praeter ordinem agendi totius naturae creatae, seu miraculum facere.

Exempli gratia datur haec lex hypothetice necessaria: si solae agunt causae creatae in conditionibus naturalibus, resurrectio cadaveris est impossibilis. Sed in miraculo resurrectionis additur causa libera supernaturalis, scil. Deus. E contrario Deus non potest agere praeter principia metaphysica aut mathematica (v. g. facere circulum quadratum), quia haec principia sunt non hypothetice sed absolute necessaria.

Sicut homo liber potest quandoque agere praeter suas consuetudines, ita Deus liber est agendi quandoque praeter leges naturae, quae sunt velut consuetudines ejus in modo movendi creaturas.

Non immoramur in hoc argumento, quod longe alibi explicavimus et defendimus (1). Quoad falsa miracula seu prestigia a daemonibus patrata cfr. I, q. 110 et 114.

(1) *De Revelatione*, liber I, sectio V, c. XIX, a. 2, de possibilitate miraculi.

ART. VII. — **Utr. omnia, quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula.**

Respondetur affirmative, quia miraculum proprie definitur factum sensibile a Deo productum in mundo praeter ordinem agendi totius naturae creatae.

ART. VIII. — **Utr. unum miraculum sit majus alio.**

S. Thomas dividit miracula, prout excedunt facultatem naturae creatae, aut quoad substantiam facti (ut glorificatio corporis, quam nullo modo natura facere potest), aut quantum ad subjectum in quo fit (ut resurrectio cadaveris, nam natura potest causare vitam, sed non in mortuo), aut quoad modum faciendi (ut conversio instantanea aquae in vinum, nam natura hoc non potest facere nisi paulatim per maturationem uvae).

Cfr. infra I, q. 116 de fato. In ea ostenditur quod fatum est quaedam dispositio causarum naturalium ad aliquid determinatum producendum; sed haec dispositio dependet a providentia divina et non impedit interventionem libertatis divinae, nec nostrae in mundum. Nec excludit casum, qui existit per respectum ad causas secundas (aliquis fodiens sepulcrum fortuito invenit thesaurum), quamvis non existat per respectum ad Deum qui ordinavit etiam ea quae dicuntur casualia et fortuita.

Nunc, terminatis his quaestionibus annexis quaestioni de creatione, agendum est de distinctione rerum in communi et in speciali.

De distinctione rerum in speciali.

De distinctione boni et mali (q. 48-49).

Agitur primo de distinctione boni et mali, deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae.

Methodice procedit S. Thomas, nam prius consideravit *ens creatum* in quantum ens, in quaestione de creatione, in quantum *unum et multiplex* in q. de distinctione rerum in communi; nunc in quantum *bonum* et prout tamen *malum* in eo esse potest.

Sic S. Thomas considerat creaturas prius per respectum ad proprietates transcendentales entis, antequam per respectum ad genera earum et species. Non tamen ex professo tractat de eis ut sunt *verae*, quia verum est formaliter in intellectu, ut jam ostendit agendo de Veritate in Deo, q. 15, et in nostra quaestione potius tractat de malo quam de bono, nam tractavit de bono in communi agendo de bonitate divina, q. 5 et 6.

De malo sunt duae quaestiones: q. 48 *de ipso malo* per respectum ad ens et ad bonum; — q. 49 *de causa mali* praesertim ad solvendum problema: quomodo Deus se habet per respectum ad malum, an possit esse aliquomodo causa mali saltem physici.

Quaest. 48 dividitur in duas partes, scil. 1^a quid sit malum, 2^a quotuplex sit.

1^a pars, *quid sit malum*, continet quatuor art.: 1^o utr. malum sit natura quaedam, 2^o utr. inveniatur in rebus, 3^o utr. bonum sit subjectum mali, 4^o utr. malum totaliter corrumpat bonum.

II^a pars, *quotuplex sit malum*, continet duos art.: 5^o De divisione mali per poenam et culpam, 6^o Quid habeat plus de ratione mali, poena vel culpa.

S. Thomas longius has quaestiones exponit in suo opere *de Malo*, initio.

De erroribus. In his quaestionibus exponitur et magis determinatur doctrina tradita a S. Augustino et a Dionysio tum contra manichaeos, qui admittebant duo principia, principium beneficium et principium maleficum, tum contra neoplatonicos, speciatim Plotinum, juxta quem materia, quae est ultimus terminus emanationis, est quasi non ens et causa mali tum physici, tum moralis.

Quaedam breviter dicenda sunt igitur de Manichaeismo et de doctrina Plotini de malo.

Manichaei, renovantes errores marcionitarum, gnosticorum, imo Zoroastri, ad explicandum malum existens in mundo, cum non possit esse a Deo principio bono, 1^o statuebant duo principia suprema, scil. principium beneficium et principium maleficum, pariter aeterna. 2^o Dicebant materiam et carnem esse a malo principio, item in homine animam inferiorem seu sensitivam, dum anima spiri-

tualis est a bono principio; sic dicebant: concupiscentia carnis adversus spiritum et spiritus adversus carnem nihil aliud est quam pugna duarum animarum. Unde generationem execrabantur et nuptias damnabant, non vero unionem sexualem infecundam, unde immoralitas hujusce sectae. 3^o Docuerunt proinde Christum non fuisse in carne vera. 4^o Juxta eos finis mundi erit separatio regni boni a regno mali, prout animae bonae separabuntur in perpetuum a materia, aliae vero in aeternum alligabuntur materiae.

Unde haec theoria reducit Christianismum ad quandam philosophiam naturalem et plus minusve confundit malum cum materia. Cfr. Denz., *Enchir.*, n. 58, 62, 85, 223, 271, 705, 1461. Ex Manichaeismo processerunt in Hispania, saec. V, *Priscillianistae*, in Bulgaria, IX s., *Bulgari*, qui inde in occidentem trans-euntes diversas sectas *Albigensium* et *Catharorum* prodixerunt. Nec difficile est reperire plurimos illorum errores in doctrinis Hussi, Wiclefi et Lutheri circa peccatum originale et hominem lapsum.

Plotinus autem admisit unicum Principium, scil. Unum-Bonum, sed intimam relationem mali cum materia pariter affirmavit. Pro illo mundus explicatur per emanationem non liberam a supremo Uno et Bono; est evolutio descendens, scil. per seriem generationum divinarum gradatim descenditur a perfecto ad imperfectum, et tandem *energia primitiva* successivis emanationibus tam debilis evadit, ut jam non sit capax gignendi ens reale, sed solum aliquod *non-ens* quodammodo existens, scil. materiam, quae declaratur radix omnium malorum tanquam principium corruptionis rerum. Sic Summum Bonum ex necessitate suae naturae tandem producit radicem cujuslibet mali! Hoc est paradoxum hujusce emanatismi. Unde pro Plotino *materia est mala et primum malum prout est privatio entis* (non-ens) *et boni*. Sic est radix omnium malorum, tum mali physici, tum mali moralis. Nam malum physicum est, ut aegritudo et mors, quaedam corruptio, prout materia effugit dominationem formae; anima autem spiritualis in se bona est, sed fit mala, prout fit serva corporis, per intemperantiam aut ignaviam; inde oriuntur falsae opiniones, errores. Materia aggravat animam. Cfr. *Enneades*, I, VIII, 3; III, VI, 7, 14, 15.

Contra manichaeismum et doctrinam neoplatonicam de malo scripsit Augustinus in l. *de Civitate Dei* (413-426), l. IX, c. 10; l. X, 29; l. XIV, 3, 5, 6.

In his locis Augustinus admittit quidem corpus accidentaliter aggravare animam, sed ostendit quod *materia non est mala*, quod caro in suo ordine bona est, et quod erit resurrectio corporalis. Unde non debemus peccata nostra tribuere carni nostrae et indirecte Deo, auctori corporis nostri; *nec omnia peccata veniunt a sensualitate*, v. g., superbia spiritualis, quae est in daemone. Insuper Augustinus in hoc insistit quod conditio mali moralis est *libertas nostra* quae non est sua regula et potest deviare a regula.

In libro *de Natura Boni* scripto ann. 405, contra manichaeos, PL., t. 42, c. 18, S. Augustinus ostendit quod *materia prima non est mala*. «Nec ista ὄλη malum dicenda est, quae per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum. Porro si bonum aliquod est forma, proculdubio bonum aliquod est etiam capacitas formae». S. Thomas conservat et evolvit hanc doctrinam.

Denique Augustinus in *Enchiridion* (421) PL., t. 40, c. 10, 11, 12 dat defi-

nitionem mali, quae postea classica remanet, et solvit problema de malo, solutione quae deinde ab omnibus theologis citatur et explicatur.

Dicit quod *malum nihil aliud est quam privatio boni*, inde definitio classica: Malum est privatio boni debiti, v. g. aegritudo privatio sanitatis, et malum morale privatio rectitudinis moralis.

Dicit Augustinus: Aegritudo non est, ut patet, substantia, est privatio sanitatis in carne, quae ipsa est substantia et quid bonum.

Affirmat quod *naturae omnes sunt bonae, quoniam naturarum omnium Conditor summe bonus est, sed in eis bonum minui potest, et bonum minui est malum*. Denique solvit problema de malo dicens, *Enchiridion*, c. 11: «Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo».

S. Thomas saepe citat haec verba Augustini, v. g. I, q. 2, a. 3, ad 1, tanquam solutionem problematis de malo, scil.: Deus non permittit malum nisi propter majus bonum. Hoc jam dixerat Plato et aequivalenter dicitur in multis locis S. Scripturae. Alioquin divina permissio mali non esset bona et sancta, quia non esset ad bonum ordinata, et in universo non omnia ad bonum cooperarentur.

S. Thomas perfecit pariter doctrinam Dionysii de malo, quae exponitur in l. *de Divinis Nominibus*, c. IV, a l. 13 ad 22 S. Thomae. Dionysius his locis corrigit doctrinam Plotini ostendendo quod *materia non est mala*.

Prius (lect. 13 sq. S. Th.) ostendit quod «*malum neque est existens, neque ex existente, neque in existentibus*». Haec ultima verba significant, ut ait S. Thomas (lect. 17): malum non est aliquid (positivum) in existentibus ut pars, vel accidens. Item lect. 18: In creaturis malum non est aliquid (positivum). Item lect. 20: «In daemonibus et in animabus, malum non est ut existens, sed sicut defectus perfectionis propriorum bonorum».

In lect. 21 ostenditur contra Plotinum quod *materia non est mala* et hoc tripliciter, scil. per respectum 1^o ad formam, 2^o ad Deum creatorem materiae, 3^o ad bonum totius universi.

Etenim 1^o *per respectum ad formam*: materia sub forma participat enti et pulchritudini, ergo non est mala. Imo *etiam sine forma* non est mala, nec principium omnium malorum, tum quia sine forma non est principium actionis, tum quia nihil perdere potest, nec corrumpi potest, tum quia est *capacitas receptiva* formae, ideoque bona, ut dixerat Augustinus.

2^o *Per respectum ad Deum*: materia quam neoplatonici vocant non-ens, aut est aut non est; si non est, neque est bona, neque mala; si est, producta est a Deo bono; et ideo non potest esse mala, ut jam dixerat Augustinus.

3^o *Per respectum ad bonum universi*: materia est necessaria, v. g. necessaria generationi plantarum, animalium, nutritioni eorum; et sic prout habet se ordinem ad bonum universi, bona est.

S. Thomas in suo Commentario in hunc librum *de Divinis Nominibus*, c. 4, lect. 21, notat quod si plures antiqui, ut Plato, dixerunt materiam esse malum vel principium omnium malorum, hoc est quia nesciebant distinguere inter *privationem* et *materiam*, et ideo vocabant, ut Plato, materiam *non-ens*, μή ὄν; et proinde *non-bonum*.

Sed Aristoteles in I *Phys.*, c. ult., ostendit quod *nonnisi per accidens materia*

est non-ens, scil. non ratione suiipsius, sed ratione privationis, quae in ea est; sed revera materia est quid positivum, scil. *realis capacitas formae suscipiendae*, seu potentia passiva; et proinde non est mala.

Denique Dionysius ostendit quod materia non est causa malitiae animae de necessitate trahens animam ad malum, nam multae animae non sic trahuntur ad malum, sed ad bonum tendunt. Et addit quod malitia provenit a libero arbitrio, quod inordinate operatur, ut dixerat Augustinus.

Haec autem doctrina tum Augustini, tum Dionysii evolvitur a S. Thoma modo magis metaphysico, ut patet initio praesentis quaestionis.

ART. I. — Utr. malum sit natura quaedam.

Status quaestionis: 1^a diff.: Aristoteles dicit quod malum est *genus*, ergo est natura quaedam.

2^a Malum est differentia constitutiva in moralibus, v. g. habitus malus, actus malus, ergo.

3^a Aristoteles dicit quod malum et bonum opponuntur ut *contraria*, scil. ut positiva.

4^a Malum agit, corrumpit bonum, ergo est aliquid.

5^a Malum pertinet ad perfectionem universi, quia suo loco positum commendat bona.

Insuper, ut ait Renouvier, *Histoire et solution des Probl. Métaphysiques*, p. 164, «secundum experientiam dolor physicus aliud est quam imperfectio aut privatio et secundum conscientiam malum morale aliud est quam ignorantia. Est igitur aliquod malum positivum».

Imo pessimistae tenent quod malum physicum, ut dolor, est non solum quid positivum, sed quid primitivum, ita ut delectatio sit solum quid secundarium et negativum, scil. cessatio doloris. Hoc vult probare Schopenhauer dicendo: Homo semper indiget aliquo, semper aliquid desiderat. Hoc autem desiderium perpetuum non est sine dolore. Ergo status normalis hominis est luctuosus. Unde delectatio proveniens ex satisfactione praedicti desiderii est cessatio doloris. Dolor est quid primitivum et positivum.

Kantius, ante Schopenhauer, dicebat etiam quod poena antecedit delectationem, quia delectatio est conscientia ipsius nisus vitalis, et omnis nisus supponit obstaculum et poenam. Montaigne etiam scripsit, *Essais*, II, 12: «Notre bien-être n'est que la privation d'être mal». Epicurei dicebant similiter quod delectatio est absentia doloris et perturbationis, ataraxia, cfr. Cicer., *de Finibus*, I, 11 (1).

(1) E contrario quidam philosophi negaverunt existentiam mali, aut moralis aut physici.

Sic Socrates et Plato, reducendo virtutem ad scientiam de bono, reducerunt malum morale ad ignorantiam vel errorem (Memor. III, 9); ac si non existeret proprie malitia.

Stoici tenuerunt quod mors, aegritudo, paupertas, dedecus sunt quid indifferens, non quid malum. Spinoza in suo determinismo negavit existentiam et boni moralis et mali moralis. Malum morale reducitur ab eo ad insipientiam; insipiens non tenetur servare legem rationis quam ignorat.

Item quoad distinctionem inter bonum morale et malum extremae sententiae contradictoriae positae sunt. Quidam negant distinctionem hanc, prout confundunt bonum verum cum bono apparenti. Ita in antiquitate et inter modernos hedonistae et utilitaristae reducentes bonum honestum ad dele-

Responsio tamen articuli est: *Malum non est aliquid, sed est privatio boni.*

1^o *Prob. auctoritate* Dionys.: «Malum est non existens». Ita etiam Augustinus citatus in l. *de Malo*, q. 1, a. 1.

2^o *Prob. ratione* incipiendo a definitione nominali mali, quod juxta omnes opponitur bono, et cognoscitur per oppositionem ad bonum. Unde sic conficitur syllogismus explicativus, qui transit a definitione nominali ad definitionem realem, seu a conceptu confuso ad distinctum:

Bonum et ens convertuntur (1). Atqui malum opponitur bono. Ergo malum non est aliquid positivum, sed est vel negatio vel potius privatio boni.

Prob. major: Bonum est omne quod est appetibile. Atqui omnis natura appetit conservare suum esse et suam perfectionem. Ergo omne esse et omnis perfectio est quid bonum, ac proinde malum non est quoddam esse, aut quaedam natura positiva, sed est aut negatio aut privatio boni.

Infra S. Thomas dicet magis explicitè in art. seq.: Malum est privatio boni debiti, scil. in subjecto apto, quando, sicut, ubi oporteret etc.

Ad 1^m. Quomodo ergo Aristoteles dixerit quod malum est quoddam genus in *Praedicamentis*, c. 10 de oppositis.

S. Thomas respondet: Aristoteles in hoc libro logico dat exempla quae probabilia erant suo tempore, et hoc exemplum sumit a pythagoricis.

Vel vult dicere quod prima contrarietas est: habitus seu habere et privatio, quia scil. in omnibus contrariis salvatur.

Insuper Arist. in *Met.*, l. V, c. 10 (lect. 12), ubi ex professo loquitur de quatuor modis oppositionis, optime distinguit privationem a contrarietate:

Oppositio inter	ens et ens	Oppositio relationis, v. g. inter patrem et filium	» delectationem et dolorem
	ens et non ens	Oppositio contrarietatis	» virtutem et vitium
		Oppositio contradictionis, v. g. inter hominem et non hominem	» judicium verum et j. erroneum
		Oppositio privationis, v. g.	inter visum et caecitatem
			» lucem et tenebras
			» cognitionem et ignorantiam
			» bonum et malum.

Cfr. Arist. *Metaph.*, index ad verbum Opposita et Privatio.

ctabile et ad utile. — Item Lutherus in sua theoria de justificatione extrinseca per fidem fiduciam sine bonis operibus; pro illo, justus remanet injustus. — Quietistae tollentes necessitatem asceticae.

— J. J. Rousseau, multi romantici, et revolutionarii, qui idealizant perturbationem ordinis. E contrario illi qui defendunt id quod vocant *Ordinem* contra omnem perturbationem, admittunt distinctionem absolutam inter bonum et malum, sed quandoque sub nomine «ordinis» ponunt non solum ordinem in rerum natura fundatum, sed etiam ordinem conventionalem eis utilem, nec satis cogitant de miseris succurrendis.

(1) «Bonum et ens convertuntur» id est: sunt convertibilia, scil. omne bonum est ens, et omne ens est bonum, saltem sibi, prout unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse. Sic bonum est proprietas entis, sicut risibilitas seu facultas ridendi est proprietas hominis; convertuntur prout omnis homo est risibilis, et omne risibile est homo.

Ex hac divisione oppositionum jam apparet quod malum est non *negatio* sed *privatio* boni. Nemo enim dicit quod est malum pro ligno aut lapide non cognoscere, et nemo dicit quod lignum ignorat. Item nemo dicit quod est malum pro homine non habere fortitudinem leonis. Hae sunt negationes non privationes. Ergo jam apparet quod malum est *privatio boni debiti* et non solum negatio boni.

Hoc est magni momenti, sic deinde dicemus: *Non conservatio* voluntatis nostrae in bono hic et nunc, non est quid bonum, quia non est ens, nec *quid malum*, quia non est privatio boni debiti, sed negatio boni non debiti. Deus enim non tenetur conservare omnes voluntates creatas in bono, et impedire omne peccatum. Sic non conservatio voluntatis nostrae in bono differt a subtractione divina gratiae quae est malum poenae, praesupponens malum culpae.

Coroll.: *Minus bonum non est malum* (quamvis importet negationem majoris boni, quae non est privatio boni debiti); item: *Minus malum non est bonum*. Proinde plerique theologi distinguunt imperfectionem a peccato veniali levissimo, ut minorem generositatem (v. g. in actu caritatis remisso) a negligentia. In concreto quidem valde difficile est dicere ubi cessat minus bonum et ubi incipit minus malum, sicut difficile est dicere ubinam est infimus gradus vitae sensitivae et supremus vitae vegetativae. Attamen *ordines rerum* non sunt propter hoc confundendi. Destrueretur ethica per hunc *relativismum*, sec. quem doceretur quod minus malum non solum physicum (ut amputatio alicujus membri) sed etiam morale (ut mendacium) licitum est ad majus malum vitandum. Hoc esset contra rationem; hoc minus malum morale potest tolerari quidem, non vero positive eligi, cfr. S. Thomam, *de mendacio*, II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

Ad 2^m. Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, v. g. habitus malus, actus malus; sed etiam in moralibus malum non constituit speciem, nisi sec. quod privatio finis debiti adjungitur fini indebito; sic finis intemperantis non est quidem carere bono rationis, sed est delectabile secundum sensus absque ordine rationis. Unde etiam in moralibus malum, ut malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Consequenter peccatum commissionis est actus positivus, tendens ad bonum commutabile ut dissonum regulis morum, sic actus bonus et actus malus sunt contrarii, item virtus et vitium; sed in hoc contrario positivo quod est vitium invenitur privatio finis debiti. Scotus tenet quod bonum et malum contrarie opponuntur, hoc non verum est sec. S. Thomam nisi de bono et malo in moralibus, prout agitur de habitu malo aut de actu malo.

Ad 4^m dicitur: Malum agit, corrumpendo bonum, sed non agit efficienter, nec finaliter nisi ratione boni adjuncti; malum dicitur corrumpere bonum ratione privationis, quia est privatio boni, vel corruptio boni.

Ad 5^m. Malum non pertinet ad ordinem universi nisi ratione boni adjuncti. Sic corruptio unius disponit ad generationem alterius. Attamen malum ut opponitur bono, illud commendat, sic ex injustitia dolorosa melius apparet valor justitiae, cf. *De malo*, q. 1, a. 1, ad 14.

De dolore: Quid vero respondendum est ad objectionem: *dolor est quid positivum* et non simplex privatio, sic dicitur dolor violentissimus dentium.

Responsio habetur in S. Thoma I-II, q. 35, a. 1: «Sicut ad delectationem

duo requiruntur, scil. conjunctio boni et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scil. *conjunctio alicujus mali*, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et *perceptio hujusmodi conjunctionis*... Sic dolor, sicut et delectatio, est motus in appetitu intellectivo vel sensitivo. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae.

Cf. *ibid.*, a. 4: Dolor et delectatio sunt contraria. Et sicut delectatio adjungitur actui bono faciliter exercito, velut decor juventuti, ut ait Aristoteles, ita dolor adjungitur actui plus minusve impedito aut etiam immoderato ex quo sequitur defatigatio.

Unde dolor non est quid privativum, sed conjungitur cum privatione et provenit ex perceptione conjunctionis alicujus mali.

Quid respondendum est pessimistis, qui tenent dolorem esse quid primitivum, et delectationem esse quid secundarium et negativum, scil. cessationem doloris.

Respondendum est cum Aristotele, quem sequuntur in hoc Cartesius, Leibnitzius etc.: *sunt quaedam delectationes quae antecedunt omnem dolorem*, ergo delectatio non est essentialiter cessatio doloris: v. g. delectatio videndi pulcherrimum panorama, auditio pulchrae symphoniae, possunt antecedere omnem dolorem; item delectatio gustus potest esse ante dolorem famis aut sitis.

Nec omne desiderium est cum dolore, v. g. desiderium cibi, momento opportuno, saepe est absque dolore famis.

Item contra Kantium non omnis nisus est poenosus, imo delectabilis est nisus moderatus et proportionatus viribus nostris, ut prompta ambulatio, cursus, venatio.

Imo quando delectatio venit post dolorem, non est solum cessatio doloris, haec cessatio est conditio delectationis, sed *ejus causa*, ut dicitur in I-II, q. 35, a. 1, est *conjunctio boni* et perceptio hujusmodi conjunctionis, cfr. *ibid.*, a. 6: major est appetitus delectationis quam fuga tristitiae, quia bonum per se ipsum appetitur, dum malum fugitur, ut est privatio boni.

Unde delectatio non est quid negativum, sed positivum. Dolor est etiam quid positivum, sed cum perceptione privationis adjunctae; et sic dolor est per se quid posterius, sicut privatio praesupponit bonum cujus est privatio, ut tenebrae non possunt concipi nisi prius concipiatur lux cujus sunt privatio. Delectatio sequitur actum bonum faciliter exercitum, antequam dolor sequatur actum impeditum.

Haec omnia sunt conformia cum sensu communi, seu cum ratione naturali, et ostendunt transitum a ratione naturali ad rationem philosophicam. Sec. sensum communem dicere: delectatio est cessatio doloris, ridiculum est sicut dicere: lux est cessatio seu privatio tenebrarum.

Unde remanet principalis conclusio nostri articuli, scil.: quamvis bonum et malum opponantur inter se *oppositione privationis*, tamen inter se sunt contraria delectatio et dolor, item iudicium verum et iudicium erroneum, item virtus et vitium in moralibus, item actus virtuosus et actus malus ut peccatum commissionis, cujus constitutivum formale est, ut tenent plerique thomistae, *quid positivum*, fundans privationem adjunctam, scil. *tendentia ad bonum commutabile dissonum regulis morum*. Ita Capreolus, Ferrariensis, Cajetanus, Joannes a S. Thoma, Salmant., Massoulié, Gonet.

Sic remanet quod *id quo* peccatum commissionis est malum, est *privatio rectitudinis debitae*. Invenitur enim haec privatio in hoc actu.

ART. II. — Utr. malum inveniatur in rebus.

Status quaestionis: In hoc articulo magis praecise determinatur definitio realis mali, prout privatio differt a negatione.

Videtur quod malum non sit in rebus, quia tunc esset *aliquid* in illis et quia Deus non faceret semper id quod melius est.

Responsio tamen est: *Malum invenitur in rebus, imo perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere.*

1^o *Prob.* ex signo: ex hoc quod sunt prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

2^o *Prob.* quasi a priori, reducendo problema de malo ad praecedentem quaestionem de multitudine et inaequalitate entium.

Argumentum ad hoc reducitur:

Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, scil. gradum bonitatis indefectibilis, et gradum bonitatis defectibilis, scil. corruptibilia, quae deficere possunt, et aliquando deficiunt.

Atqui ratio mali consistit in hoc quod aliquid deficiat a bono.

Ergo in rebus malum invenitur, ut corruptio, et hoc convenit ad perfectionem universi, seu ad manifestationem bonitatis divinae, per varios gradus bonitatis etiam infimos, nam, ut dictum est q. 47, a. 1: «cum bonitas divina non possit sufficienter repraesentari per unam creaturam», Deus produxit multas et multas subordinatas.

Hic articulus explicat sensum hujusce propositionis satis frequentis apud S. Thomam: «*consequens est quod id quod est defectibile aliquando deficiat*», scil. non mirum est quod aliquando deficiat. Locutio «consequens est» explicatur in nostro art. sic: «perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, *ad quod sequitur ea interdum deficere*», cfr. ad 3.

Non dicitur in effato citato *conveniens est* quod id quod est defectibile aliquando deficiat, nam hoc non est conveniens pro ipso, sed propter bonum universi, sic corruptio unius est generatio alterius, et conveniens est ad generationem alterius.

Ex omnibus his articulis de malo, praesens articulus nobis magis praebet occasionem evolvendi doctrinam S. Augustini et S. Thomae de majori bono propter quod Deus permittit malum.

Ad 1^m. Malum non est pura negatio, sed *privatio boni debiti in subjecto apto*; sic non dicitur quod lignum ignorat, sed quod lignum non cognoscit. Proinde Scholastici generaliter rejiciunt hanc expressionem Leibnitzii *malum metaphysicum* ad designandam imperfectionem cujuslibet creaturae prout non habet perfectionem omnimodam.

Ad 2^m. Haec privatio boni debiti est in rebus, scil. in subjecto apto; v. g. caecitas est in oculo, non quidem ut quid positivum, sed ut privatio. Et quando dicitur *caecitas est*, verbum esse non significat entitatem realem, sed veritatem propositionis, scil. *ita est* quod hic homo sit caecus, seu privatus visu.

Ad 3^m. S. Thomas explicat quod quamvis sit malum in rebus et Deus non faciat quod melius est in unaquaque parte universi, *attamen facit quod melius est in toto et in partes in ordine ad totum*. Non vult dicere quod mundus actualis est optimus omnium possibilium, nam supra I, q. 25, a. 6 dixit: «qualibet re a se facta Deus potest facere aliam meliorem... id est: potest semper facere *melius*, si ly melius sit nomen...», sed non potest facere *melius* adverbialiter, scil. ex majori sapientia et bonitate». Item q. 47, a. 2 ostendit quod inaequalitas creaturarum est ad manifestationem bonitatis divinae.

Nunc autem S. Thomas ostendit *convenientiam divinae permissionis mali* dupliciter: 1^o *Ex parte causae materialis*, seu subjecti, dum dicit: «Ipsa natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant». Unde convenit quod Deus hoc non impediatur, seu hoc permittat.

2^o *Ex parte finis* haec permissio divina convenit, quia est *propter majus bonum*, ut ait Aug., *Enchir.*, c. 11: «Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo». V. g. non conservaretur vita leonis nisi occideretur asinus, nec esset patientia martyrum si non esset iniquitas persequentis.

Haec est solutio problematis de malo, quae est simul clara et obscura; est enim clara in genere, in abstracto et formaliter, obscura in particulari, in concreto et materialiter. Est enim clara prout manifestum est quod Deus optimus, sanctissimus et omnipotens non potest permittere malum, nisi propter majus bonum, alioquin divina permissio non esset sancta. Sed haec solutio remanet ex altera parte in particulari et in concreto obscura, quia hoc majus bonum generaliter non clare apparet nisi in patria.

Attamen non raro jam quodammodo manifestatur *majus bonum propter quod Deus permittit mala fieri*.

Etenim: 1^o *In ordine minerali* corruptio unius est generatio alterius, imo inter quatuor elementa quae distinguebantur ab antiquis, altius scil. ignis oritur ex corruptione aliorum, praesertim ex aere, ignis omnia devorat, destruit, sed ipse altiores proprietates habet, et ex calore multa fiunt.

2^o *In regno animali*, ex occisione animalium inferiorum sequitur vita altiorum, v. g. vita leonis, vita aquilae, vita hominis.

3^o *In ipso genere humano*, dolor est stimulus, quasi *aculeus ad progrediendum* in ordine tum intellectuali, tum morali, tum sociali, tum religioso.

In ordine quidem intellectuali, prout dolor et indigentia reddunt hominem ingeniosum, solertem in arte; civilisatio magna ex parte provenit ex luctatione contra dolorem; non solum sic orta est medicina, chirurgia, sed etiam legislationes. Imo in ordine speculativo altiora systemata oriuntur ex conflictu quandoque doloroso aliorum, prout thesis provocat antithesim antequam spiritus humanus perveniat ad synthesim superiorem. Generaliter vis quaedam non manifestatur quin statim appareat alia vis opposita (forces antagonistes) et ex earum oppositione non raro surgit aequilibrium et superior harmonia. In hac luctatione pro vita (struggle for life) unusquisque operatur saepe secundum maximum suae energiae, et quandoque ex hoc oritur synthesis superior.

Item in ordine morali, ex injustitia dolorosissima vividius apparet valor justitiae, ideoque innocens qui maximam injustitiam subit, aut appetit vindictam et sic quandoque fit malus, aut in seipso sentit sitim et famem justitiae,

et fit sanctus, sec. illud: «Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur», Matth. V, 6, et multi non ita esurirent et sitirent justitiam, si maximas injustitias non vidissent.

Item ex cognitione nostrae miseriae oritur desiderium bonae vitae. Bonum non existit in terra fere nisi in statu luctationis.

Item in ordine sociali, dolor alterius seu proximi provocat sympathiam, caritatem, beneficentiam. Bellum injustum provocat altiora sacrificia pro patria defendenda.

Item in ordine religioso, Deus permittit peccatum in vita electorum, v. g. trinam negationem in vita S. Petri, ut ad maiorem humilitatem electi perveniant, item ut manifestet misericordiam suam et justitiam.

Insufficiencia vitae sensibilis provocat aspirationem ad vitam rationalem, et insufficiencia vitae rationalis excitat desiderium vitae superioris. Denique, quamvis dolor videatur omnino inutilis, sacrificium reparationis utitur dolore ad summam probationem amoris erga Deum et homines, sic dolor fit fecundus et maxime. Imo haec lex «Deus non permittit malum nisi propter majus bonum» in toto splendore suo apparet in *crucis mysterio*, in vita Christi redemptoris et participative in vita sanctorum, qui cum S. Paulo dicere possunt: «Adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus quod est Ecclesia», Col. I, 24.

S. Thomas III, q. 1, a. 3, ad 3, satis clare dicit etiam quod Deus permisit peccatum originale propter hoc majus bonum quod est Incarnatio redemptiva; ait enim: «Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. V, 20: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*».

Unde haec lex providentialis in suo summo sic exprimi potest: De re non solum inutili, sed maxime nociva, scil. de tormento crucis, Christus fecit fecundissimum fontem omnium bonorum spiritualium. Imo Deus maximum peccatum deicidii permisit ut Christus sua heroica morte nos a peccato redimeret. Unde dicitur: *O crux, ave, spes unica*...

Haec est solutio christiana problematis de malo quae non penetratur et gustatur nisi per fidem donis intelligentiae et sapientiae illustratam, tunc quasi experimentaliter cognoscitur. Cfr. *Imitationem Jesu Christi*, I, II, c. 12: «De regia via sanctae crucis. In cruce salus, in cruce vita, ... in cruce gaudium spiritus, in cruce perfectio sanctitatis...; si libenter crucem portas, portabit te». — II Cor. IV, 16-17: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem. Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis».

Haec est vera *lex progressus* et ascensionis, quae non est intelligenda secundum placita determinismi et pantheismi, nam *multi sunt regressus* in mundo, multae sunt cruce quae sunt steriles pro illo qui male dolet, ut malus latro. Serviunt tamen ad manifestationem justitiae divinae seu amoris Dei erga supremum Bonum super omnia diligendum.

* * *

Sic jam explicatur malum secundum ejus tres causas: 1^o secundum causam formalem est *privatio boni debiti*. 2^o Secundum causam materiale est *in subjecto defectibili*, quod proinde interdum deficit. 3^o Sec. finem, malum *non impeditur a Deo*, seu permittitur propter majus bonum. Denique in q. 49 videbimus quod malum non habet causam efficientem per se, sed vel causam efficientem per accidens, quando sequitur productionem alicujus formae, vel causam deficientem, et tunc clarius apparebit quod permissio divina mali non est nisi conditio sine qua non ejus et nullo modo ejus causa.

De conceptu divinae permissionis mali.

Jam ex nostra responsione ad 3^m idem est Deum *non impedire* malum et Deum *permittere* malum, praesertim quando agitur de malo morali cujus Deus ne per accidens quidem et indirecte est causa. S. Thomas magis explicite ostendit quid sit haec divina permissio in Matthaeum, V, 31, ubi ait: «Multiplex est permissio, scil. quintuplex», et S. Thomas hos quinque modos permittendi ita enumerat, ut in prioribus objectum permissionis non sit peccatum, sed objectum quinti modi peccatum est. Dicit enim: «Notandum est quod est *multiplex permissio*. Primo *concessionis licitae*, ut Prior concedit te visitare parentes (in hoc nullum est peccatum). Secundo *dispensationis*, quando permittit quod tibi non licet comedere, ut comedere carnes (non est peccatum, sed esset contra regulam, si non daretur permissio). Tertio *tolerantiae*, ut quando permittitur inter duo mala minus malum ne fiat majus, et talis fuit permissio Moysis (permisit scribere libellum repudii); dicitur enim permisisse quia toleravit, ne majus malum facerent, scil. homicidium... (et tunc fuisset peccatum si non tolerasset, et dicitur ad duritiam cordis eorum hoc fecisse Moysen). Quarto *indulgentiae*, quando permittitur aliquid, cujus oppositum melius est; sicut Apostoli secundas nuptias (I Cor., VII) permiserunt, cum tamen melior esset continentia vidualis. Quinto *sustinentiae*, sicut Deus permittit mala fieri, ut eliciat bona», scil. Deus non impedit et vult non impedire malum, propter majus bonum.

Unde non oportet confundere hunc ultimum modum permissionis cum praecedentibus, non habet affinitatem nisi cum tertio. Analogice ergo dicitur permissio, cfr. alia loca S. Thomae indicata in «Tab. aurea», ad verbum permissionis. Bonum esset scribere thesim de permissione divina peccati.

Cfr. infra I, q. 49, a. 3, ad 5: «In solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia... plures sequuntur sensum quam rationem».

ART. III. — Utr. malum sit in bono sicut in subjecto.

Status quaestionis: Vidimus quod malum invenitur in rebus, et etiam in omni ordine universi, ab ordine minerali ad ordinem moralem et spirituale; quaeritur nunc quodnam est subjectum immediatum mali. Malum estne in bono tanquam in subjecto? Videtur quod non, nam, ut dicit tertia et principalis difficultas posita initio articuli: unum contrarium non est subjectum alterius,

et 4^a diffic. sequeretur quod bonum esset malum, contra id quod dicit Isaias V, 20: «Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum». Sic enim loquitur perversus, qui invertit ordinem rerum moralium.

Responsio tamen est: *Subjectum mali est bonum.*

1^o *Prob. auctoritate* S. Augustini, *Ench.*, c. 14: «malum non est nisi in bono».

2^o *Prob. ratione* sic: S. Th. in corpore articuli incipit a minore. Si incipiamus a majore, dicendum est:

Privatio, sicut forma cujus est privatio, est in aliquo subjecto, quod est aliquomodo ens et bonum.

Atqui malum est remotio boni non solum negative, sed privative.

Ergo malum est in bono sicut in subjecto.

Major est clara: subjectum privationis sicut et formae est ens in potentia, sive ens in potentia simpliciter, ut materia prima, sive ens in potentia sec. quid, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Et ens in potentia est bonum quoddam, sec. quod habet ordinem ad bonum, seu ad formam quae perfectio quaedam est.

Minor est ipsa definitio mali, scil. «privatio boni debiti», non enim est malum, si est solum negatio boni. Imperfectio est non bona, sed non sequitur quod sit mala, nisi agatur de carentia perfectionis debita. In hoc erravit Leibnitzius vocans malum metaphysicum imperfectionem sec. quam quaelibet creatura non habet perfectiones aliarum creaturarum; e contrario S. Thomas notat, quod homo non est malus quia non habet velocitatem caprae vel fortitudinem leonis. Sensus communis non solum utilis est pro agricolis et mercatoribus, sed etiam pro philosophis, nam sensus communis nihil aliud est quam ratio naturalis, quae est quasi mater rationis philosophicae. William James dicit: «Scholastica est soror sensus communis quae per aliquos annos universitatem frequentavit». Debuisset dicere: Scholastica seu ratio philosophica est filia rationis naturalis seu sensus communis, et medio aevo non solum primas universitates frequentavit sed et constituit.

In his universitatibus v. g. Parisiorum, Bononiae, S. Thomas ostendebat quomodo progressive fit transitus a ratione naturali seu a sensu communi ad rationem philosophicam, incipiendo a definitione nominali ad realem definitionem inveniendam, et ad proprietates deducendas.

Articulus noster est exemplum hujusce processus et ostendit plenam conformitatem rationis philosophicae cum ratione naturali.

Ut notatur ad 2^m, Aristoteles jam dixerat: *privatio est negatio in subjecto*, *Met.* I. IV, c. 2, scil. in subjecto apto.

Coroll. ad 3^m: Unde non est idem bonum cujus malum est privatio, et bonum in quo est tanquam in subjecto; v. g. caecitas est privatio visus et est in animali. Sic solvitur obiectio: unum contrariorum non est subjectum alterius. Hoc est verum; sed unum bonum, v. g. vita animalis, potest esse simul cum privatione alterius boni, v. g. privatione visus; canis potest esse caecus.

Ultima difficultas satis subtilis erat:

Subjectum mali dicitur *malum*, sicut *subjectum albedinis* dicitur *album*. Atqui secundum praedictam responsionem *subjectum boni* est *bonum*. Ergo, contra Isaiam, aliquid est simul bonum et malum.

Resp.: Dist. maj.: subjectum mali dicitur *malum*, ratione sui, nego; ratione privationis boni debiti, concedo. Contrad. min.: subjectum mali dicitur *bonum*, ratione sui, conc.; ratione privationis boni debiti, nego.

Ex hoc sequitur quod etiam dolor physicus ut est *aliquid*, scil. passio animae, quandam bonitatem habet, manifestat enim conjunctionem alicujus mali, et saepe valde utile est cognoscere existentiam alicujus mali, v. g. canceri ad remedium tempore opportuno inveniendum. Item etiam peccatum commissionis prout est ens et actio physice sumpta est quid bonum physice et sic produci potest a Deo, qui praescindit a *malitia*, seu a privatione rectitudinis debita, nam haec malitia non cadit sub objecto adaequato omnipotentiae divinae, sicut sonus non cadit sub objecto visus; unde etiamsi per impossibile Deus vellet esse causa peccati ut sic et non solum ejus entitatis physicae, hoc non posset quia hoc est extra objectum adaequatum ejus omnipotentiae. Hoc est clarissimum, sed modus intimus motionis divinae ad actum peccati remanet magnum mysterium, est exemplum «clari-obscuri» in ordine spirituali.

Remanet ergo quod malum est in bono tanquam in subjecto. In hac affirmatione nulla est perversitas. Perversum esset dicere: Subjectum mali ratione sui malum est; vel privatio rectitudinis moralis quae est v. g. in superbia, in astutia, in temeritate, in luxuria, bona est.

Perversum est dicere: Id quod est *bonum sec. quid* ut delectabile sec. sensum, v. g. adulterium, est *simpliciter bonum* mihi hinc et nunc. Et haec est perversitas quae invenitur in ultimo judicio practico a quo diligitur electio peccaminosa praesertim in peccato ex malitia.

Item perversitas in ordine speculativo est dicere cum hegelianismo, non datur bonum simpliciter, nec malum simpliciter, sed tantum *datur solum bonum secundum quid*, scil. sec. conceptiones actuales nostri temporis, quod cras considerabitur ut *malum secundum quid*; sic patriotismus non esset quid bonum simpliciter sed solum secundum quid, per respectum ad ideas temporis nostri, et cras considerabitur forte praevalente internationalismo, ut idea obsoleta, quae respondet praeterito evolutionis momento. Ita loquitur evolutionismus absolutus damnatus sub ista forma tempore modernismi, Denz. 2058: «Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso et per ipsum evolvitur». Sic non daretur *vera bonitas* absoluta; sed solum bonitas relativa seu sec. quid, sec. ideas semper mutabiles alicujus temporis. Cfr. Denz. 1701 primam propositionem damnatam in *Syllabo* Pii IX: «Deus reapse fit in homine et in mundo... ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto».

Contra hunc evolutionismum pantheisticum valent verba Isaiiae: «Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum».

ART. IV. — Utr. malum corrumpat totum bonum.

Status quaestionis: Si subjectum mali sit bonum, ut dictum est, utrum hoc subjectum possit totaliter corrumpi a malo quod in ipso est, seu totaliter destrui. Videtur quod sic, et hoc putant quodammodo pessimistae. Ratio est, ut

dicitur in 3^a difficultate, quod malum, quandiu est, nocet et aufert bonum: sed bonum finitum a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur; sic post gravem aegritudinem venit mors, et peccata venialia disponunt ad mortale quo tollitur gratia.

Haec quaestio non minoris est momenti, et rursus apparet quando est sermo de peccato originali et sequelis ejus, seu de vulneribus, cfr. I-II, q. 85, a. 1, ad 2: utr. totum bonum naturae humanae possit auferri per peccatum. Protestantes et jansenistae dixerunt, per peccatum originale liberum arbitrium esse extinctum. E contrario generaliter theologi Societatis Jesu dicunt: in statu naturae lapsae homo non minores vires habet ad bonum morale quam habuisset in statu naturae purae; et thomistae ac augustiniani dicunt: minores vires habet, quamvis liberum arbitrium ejus non sit extinctum. Cfr. initium tractatus de Gratia: De statibus naturae per respectum ad gratiam et ad peccatum originale.

Responsio S. Thomae est: *Triplex est bonum*: primum est malo oppositum et *totaliter a malo tollitur*; secundum est subjectum mali, et *ne ab eo quidem minuitur*; tertium est *habilitas subjecti ad bonum*, et haec *habilitas minuitur* sed *nunquam totaliter tollitur*. Unde Aug. in *Enchir.* c. XII dixit: «malum non potest totaliter consumere bonum».

Haec demonstratio fundatur in supradicta divisione boni, prout dictum est art. praeced. ad 3^m: aliud est bonum cujus malum est privatio et aliud in quo est malum tanquam in subjecto, insuper addendum est tertium bonum, scil. ipsa aptitudo vel *habilitas subjecti ad bonum*, v. g. naturae humanae ad virtutem.

Duae primae partes conclusionis sunt sine difficultate.

1^a pars: *bonum oppositum malo potest totaliter tolli a malo*, ut patet ex explicatione terminorum; cum malum sit privatio hujusce boni, quando privatio est totalis, tunc hoc bonum totaliter tollitur. Hoc etiam experientia constat: lumen totaliter tollitur per tenebras, visus per caecitatem, vita corporalis per mortem, vita gratiae per peccatum mortale. Item I-II, q. 85, a. 1. Bonum justitiae originalis, gratis collatum toti naturae humanae in primo homine, totaliter ablatum est per peccatum primi parentis.

2^a pars: *bonum quod est subjectum mali ne a malo quidem diminuitur*; remanet saltem in ordine physico materia prima et ordine spirituali anima humana. Ratio est: quia privatio non potest esse nisi in subjecto apto, et igitur debet remanere natura hujusce subjecti, alioquin non esset amplius idem subjectum, scil. subjectum aptum praedictae privationis. Si subjectum destruitur non est amplius privatio; v. g. subjectum aegritudinis est animal vivens, subjectum mortis est cadaver. Sic non dicitur de cadavere quod est caecus, sed de homine viventi.

Unde sanctus Thomas loquitur de proprio subjecto per respectum ad propriam privationem determinatam, et loquitur de ipsa natura immutabili hujusce subjecti; ut constat ex exemplo allato: scil. non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur, scil. aer tenebrosus adhuc est vere aer.

Item dicit I-II, q. 85, a. 1: «*principia naturae humanae*, ex quibus *ipsa* natura constituitur, et *proprietates* sicut potentiae animae, *nec tolluntur nec diminuantur per peccatum*». Unde liberum arbitrium non est extinctum per peccatum originale, alioquin homo lapsus non esset amplius verus homo. Est autem verus homo per suam differentiam specificam, quae indivisibilis est seu quae

non accipit plus vel minus. Scil. aliquis *habet aut non habet capacitatem producendi actus rationabiles*, etiam demens conservat suam naturam, quamvis non habeat usum seu exercitium rationis, et quandiu homo retinet exercitium rationis, ita retinet proportionaliter usum deliberationis et liberi arbitrii.

Ideoque id quod potest tolli a subjecto, subjecto remanente, est ejus integritas, v. g. brachium hominis, oculus, non vero ejus *essentia*, nec *essentia facultatum*, v. g. *ipsa natura voluntatis nostrae* non potest fieri *mala*, ne in damnato quidem, nam voluntas conservat suum ordinem ad bonum universale a quo specificatur. Est voluntas aut non est; in ipsa ejus natura non datur plus nec minus per respectum ad objectum specificativum, sed voluntas potest accipere virtutes tum acquisitas tum infusas quibus perficitur, et potest eas amittere.

3^a pars concl.: *habilitas subjecti ad actum bonum diminuitur sed nunquam totaliter tollitur*: v. g. ut dicitur I-II, q. 85, a. 1: in homine ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, quae augetur per actus virtuosos, diminuitur per actus malos, sed nunquam totaliter tollitur, natura manente, quia in hac natura fundatur.

Probatio hujusce tertiae partis in corpore nostri art. est satis complexa; legendus est articulus. Argumentatio ad hoc reducitur:

Diminutio aptitudinis subjecti ad bonum non est quantitativa, sed *qualitativa remissio* per dispositiones contrarias.

Atqui hae dispositiones contrariae etiamsi multiplicentur in infinitum, non tollunt, subjecto manente, naturam ejus, nec proinde radicem praedictae aptitudinis subjecti ad bonum.

Ergo praedicta aptitudo nunquam totaliter tollitur. Cfr. ad 2^m, 3^m.

Explico majorem: Quid sit qualitativa remissio praedictae aptitudinis per dispositiones contrarias. Utrum sit intrinseca diminutio an solum extrinseca.

Judicandum est de diminutione hujusce aptitudinis ad virtutem per suum oppositum positivum, scil. per ejus intensionem qualitativam. Nec oportet confundere hanc intensionem et diminutionem hujusce capacitatis cum intensione et diminutione habitus, nam habitus acquisitus sicut intrinsece augetur per repetitionem actuum, ita intrinsece diminuitur per cessationem ab actu et per actus contrarios, ita ut in fine totaliter quandoque tollatur, dum e contrario aptitudo naturalis ad virtutem nunquam tollitur. Aptitudo ad virtutem est aliud quam ipsa virtus.

Dicendum est igitur quod *haec naturalis aptitudo ad virtutem non augetur nec minuitur intrinsece*, in seipsa, ex parte subjecti seu ejus radicis, quae est ipsa natura animae vel facultatis, haec enim natura non suscipit magis et minus. Unde haec aptitudo *augetur et minuitur quasi extrinsece*, non ex parte sui principii, sed ex parte termini.

Hoc dicit S. Thomas ad 2^m: «*Habilitas praedicta est media inter subjectum et actum*. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum, sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, *remanet*». Sic aptitudo ligni ad combustionem minuitur per humiditatem, et aptitudo animae ad virtutem minuitur per dispositiones contrarias, seu per peccata venialia et mortalia tum actualia tum habitualia, et sic diminuta est per peccatum originale, quod importat directe habitualement aversionem a fine ultimo supernaturali, et indirecte similem aversionem a fine ultimo naturali, nam omne peccatum quod est directe contra legem supernaturalem est indirecte contra legem naturalem, quae nobis praecipit

obedire Deo quidquid ipse jubeat. Unde per peccatum originale praedicta aptitudo naturalis ad virtutem diminuta est, non intrinsece, ex parte sui principii, sed extrinsece, ex parte actus virtuosus facilius eliciendi, scil. propter obstacula quae ponuntur inter facultatem et actum virtuosum, propter quem facta est.

Hoc longius explicatur *de Malo*, q. 2, a. 12, ubi ostenditur quod haec habitus diminui potest non per partis subtractionem (seu intrinsece), sed per contrarii appositionem (scil. extrinsece). Et considerandum est utrum contrarium possit corrumpere subjectum (ut humiditas lignum), an non possit corrumpere ipsum subjectum (ut peccatum naturam hominis). Item I-II, q. 85, a. 2, ad 1.

Unde ibid. S. Thomas sic distinguit:

Omne finitum per continuam diminutionem potest totaliter tolli; dist.: per partis subtractionem intrinsecam, conc., nisi fiat divisio in infinitum; per extrinsecam appositionem contrarii, subdist.: quod possit corrumpere subjectum, conc.; quod non possit corrumpere subjectum, nego.

Nunc explicanda est minor: scil. quare dispositiones contrariae nunquam possint tollere totaliter praedictam aptitudinem?

S. Thomas dicit: *hae dispositiones contrariae possunt augeri in infinitum, aut non in infinitum. Si non in infinitum, neque in infinitum minuitur praedicta aptitudo*. Sic v. g. lignum fit minus combustibile per humiditatem, usque ad certum terminum, sed ultra corrumpitur lignum; et sic quandiu ligni natura permanet, permanet etiam ejus combustibilitas seu ejus aptitudo ad combustionem; sed corrupta natura ligni, haec aptitudo tollitur. Ita *de Malo*, q. 2, a. 12: « Si contrarium potest corrumpere subjectum, potest totaliter habitus tolli ».

Si autem in infinitum augeri possunt dispositiones contrariae, pariter praedicta aptitudo in infinitum minuitur, sed nunquam totaliter tollitur, manente natura. Cfr. *de Malo*, q. 2, a. 12: « Si per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subjectum corrumpi, semper minuitur habitus contrario appposito crescente, nunquam tamen totaliter tollitur ». Quia natura est radix hujus aptitudinis. Ita est in ordine morali in homine, homo qui semper peccaret adhuc conservaret, cum natura incorruptibili suae animae et facultatum, quandam aptitudinem ad virtutem, sed haec aptitudo extrinsece minueretur in infinitum, propter multiplicationem impedimentorum inter facultatem et actum virtuosum, propter quem facta est. Sic aer potest semper illuminari a sole, etiamsi in infinitum interponantur corpora opaca inter aerem et solem.

Hoc est dicere contra manichaeos, *nulla natura creata est mala, et nulla potest fieri absolute mala*, seu totaliter amittere suam aptitudinem ad bonum.

Coroll.: Non obstantibus habitibus pravis inveteratis homo adhuc potest characterem suum moralem reformare, et judicare quod praecepta Dei sunt conformia cum fundo suae naturae humanae.

Etiam in daemone remanet natura, quae ut natura bona est, sed non amplius transit ad actum bonum. Cfr. I-II, q. 85, a. 2, ad 3: « Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: alioquin non esset in eis remorsus conscientiae ».

Ad 3^m notatur quod quidam male probaverunt praedictam conclusionem, dicentes: est sicut si in divisione quantitatis semper subtraheretur aliquid minus, scil. medium totius quantitatis, et deinde medium medii, semper restaret aliquid dividendum. Sanctus Thomas respondet: hoc verum est quoad quantitatem,

sed non est paritas cum peccato, quia secundum peccatum potest esse gravius quam primum, imo generaliter peccata posteriora sunt graviora.

Tota haec doctrina reduci potest ad hanc synopsis quae eruitur ex opere S. Thomae *de Malo*, q. 2, a. 12.

Diminutio boni	qualitativa	extrinseca per appositionem contrarii	quod non potest corrumpere subjectum incorruptibile. Sic peccatum per respectum ad animam.
			quod potest corrumpere subjectum et ejus aptitudinem. Sic humiditas in fine corrumpit lignum.
		intrinseca, potest totaliter tollere virtutem.	
	quantitativa, per partis subtractionem, potest totaliter tollere bonum, v. g. quantitatem pecuniae.		

Napoléon dicebat: « je préfère un bon croquis à un long rapport », magis diligo bonam adumbrationem seu synopsis magnae relationi. Sed synopsis debet esse bona, adaequata et in natura rerum per divisionem non accidentalem, sed necessariam, factam scil. non per accidens, sed per se sec. rationem formalem totius dividendi et per sic et non, id est per membra ad invicem vere opposita, ita ut non possit esse oblivio alicujus membri.

Unde remanet semper aptitudo naturalis ad virtutem, remanente anima, quamvis extrinsece minuatur per peccatum actuale, praesertim per peccatum actuale reiteratum ex quo sequitur peccatum habituale. Cfr. *de Malo*, q. 2, a. 9, 11, 12.

Et sic S. Thomas in I-II, q. 85, a. 2 et 3 explicat vulnera quae sunt sequelae peccati originalis, quod est privatio doni justitiae originalis totaliter ablati. Dicit ibid. a. 2: « Inclinatio naturalis ad virtutem minuitur non ex parte radicis, sed ex parte termini, in quantum scil. ponitur impedimentum pertingendi ad terminum ». Sic homo in statu naturae lapsae habet minores vires ad bonum morale naturale faciendum, quam habuisset in statu naturae purae, quia nunc nascitur habitualiter aversus indirecte a fine ultimo naturali, dum in statu naturae purae natus fuisset neque habitualiter aversus neque conversus, sed capax conversionis et aversionis. Nunc nascitur cum aliqua debilitate ad bonum morale naturale faciendum, remanet tamen ejus naturalis aptitudo ad virtutem. Post baptismum, vulnera sunt in via cicatrizationis.

ART. V. — Utr. malum sufficienter dividatur per poenam et culpam.

Status quaestionis: Haec divisio est traditionalis, sed probandum est quod est legitima. Sunt quaedam difficultates: 1^o mors animalium brutorum pro illis est legitima. Sunt quaedam difficultates: 1^o mors animalium brutorum pro illis est quid malum, et non videtur quod sit poena, nec culpa. 2^o Aegritudines brutorum sunt quid malum et tamen neque poenae, nec culpa. 3^o Etiam pro nobis

hominibus tentatio est quoddam malum, et tamen non est culpa, si statim resistitur, imo est tunc materia exercendae virtutis, nec est poena, quia antecedit peccatum, imo fuit tentatio ante primum peccatum primi hominis. Insuper tribulationes justorum sunt quid malum et tamen non sunt semper poenae, nec peccata.

In hoc art. «sed contra» est objectio in sensu opposito, scil. omne malum est poena, quia omne malum nocet, ergo culpa non distinguitur a poena.

Responsio est: *Omne malum in rebus voluntariis consideratum est aut poena, aut culpa, scil. culpa ex voluntate inordinata, poena contra voluntatem culpabilem.* — 1^o Quisnam est sensus hujusce responsionis? In hac conclusione dicitur «in rebus voluntariis» non in omnibus rebus, non in animalibus brutis, nec dicitur «in hominibus», quia tribulationes justorum non sunt neque peccatum nec poena pro propriis peccatis et non sunt quid contra voluntatem culpabilem.

Haec difficultas solvitur ex his quae dicta sunt supra I, q. 19, a. 9: utr. voluntas Dei sit malorum, ubi distinguitur *malum culpae* seu morale a *malo naturae* seu physico, quod potest esse poena, si pro culpa infligitur, aut non poena si, sine culpa puniunda, existit.

Malum	culpae seu morale	mortalis
		venialis
	naturae seu physicum	pro culpa: poena sive damni, sive sensus.
		sine culpa: ut malum mere physicum (caecitas caeci nati). et multae tribulationes justorum.

Unde hic tangitur magnum problema agitatum in libro Job: utrum omnes tribulationes hominum sint poenae inflictae propter peccatum.

Quomodo probatur praedicta conclusio S. Thomae? Notandum est quod *divisio mali fundatur in ejus definitione*, et duplici syllogismo ostenditur praedictam divisionem, in conclusione expressam, esse legitimam.

Animadvertendum est quod, ut saepe, S. Thomas incipit a minore, est magis naturale secundum viam inventionis, sed sec. viam doctrinae dicendum est, scribendo prius majorem:

Bonum consistit in perfectione seu in actu, *vel in actu primo*, scil. in forma et integritate rei, *vel in actu secundo*, scil. in operatione (recta).

Atqui malum est privatio boni debiti.

Ergo malum est aut per subtractionem formae vel integritatis, ut caecitas, vel per subtractionem debitaе operationis.

Ex hoc primo syll. nondum habetur distinctio inter culpam et poenam, quae, ut dicitur ad 2^m, non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis. Sic sunt in brutis mala physica, ut caecitas, quae non sunt neque peccata, neque poenae. Etiam in hominibus, v. g. apud Joan. IX, 2, de caeco nato, dum postularetur: «quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut caecus nasceretur?» Dominus respondit: «Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo». Unde *caecitas de se* non est neque poena, nec culpa.

Quomodo igitur pervenitur ad conclusionem? Observando quod in conclusione formaliter dicitur «in rebus voluntariis», tunc sic habetur secundus syllogismus:

Malum, sicut bonum, objectum voluntatis, specialiter dicitur per respectum ad voluntatem.

Atqui *per respectum ad voluntatem* recte dividitur malum quod est ab ea, scil. inordinatio ejus operationis seu culpa, et malum quod est contra eam, scil. privatio formae vel integritatis agentis voluntarii (culpabilis), seu poena, v. g. mortis aut mutilationis.

Ergo malum in voluntariis rebus recte dividitur per malum culpae et malum poenae.

Difficultas: Quomodo S. Thomas dicit quod malum poenae potest esse per subtractionem non solum integritatis sed etiam formae agentis, tunc ne subjectum quidem mali remanet.

Resp.: Poena quae est per subtractionem integritatis est mutilatio; poena, quae est per subtractionem formae, est poena mortis. Revera tunc non remanet subjectum, scil. homo, sed anima; et per hanc poenam homo non fit malus, imo sic reparat peccatum suum.

Attamen remanet quaedam *difficultas*, scil. tribulationes justorum sunt contra eorum voluntatem, ut apparet in libro Job, et Christus ipse dixit: «transeat a me calix iste», et ex altera parte homo culpabilis seu reus quandoque libenter acceptat poenam sibi juste inflictam. Ergo non omne malum quod est contra voluntatem est poena, v. g. tribulatio justis Job, caecitas caeci nati; nec omnis poena videtur esse contra voluntatem patientis.

Ad hanc difficultatem solvendam dicendum est: Ex corpore nostri articuli jam quidem habetur *legitima divisio inter malum poenae et malum culpae*, sed nondum explicite habetur differentia specifica poenae prout distinguitur a tribulatione justis. Habetur jam quidem clare *genus proximum poenae* (malum contra voluntatem patientis), sed ad habendam ejus differentiam specificam comparanda est poena cum culpa. Secundum sensum communem enim omnis poena supponit culpam.

Hoc complementum doctrinae habetur partim in resp. ad 3^m ubi dicitur quod tentatio non est culpa nisi in tentante, si tentatus resistit, et partim in art. seq. in resp. ad objecta, et speciatim I-II, q. 87 de poena ut est effectus peccati, praesertim a. 7, *utr. omnis poena sit propter aliquam culpam*, ubi respondetur: «Si loquamur de poena simpliciter, sec. quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, vel actualem, vel originalem.... Sed contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori... v. g. propter salutem animae et propter gloriam Dei, unde tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid, unde non habet simpliciter rationem poenae, sed medicinae (austerae)». Sic tribulationes justis Job et caecitas caeci nati. Insuper, ut ibid. dicitur «interdum aliquis, qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat», ut Christus pro nobis.

Quaenam est igitur **definitio poenae** ut differt a tribulatione justis et etiam a mortificatione voluntaria? Hoc bene exponitur in *de Malo*, q. 1, a. 4, ubi dicitur: Sunt tria de ratione poenae. 1^o Est malum inflicturn pro culpa commissam, ita est, ait S. Thomas, sec. traditionem fidei (sic differt a tribulatione justis). 2^o Est quod repugnat voluntati aut actuali aut habituali, aut radicali seu incli-

nationi naturali, quae tendit ad proprium bonum (sic explicatur quod homo culpabilis quandoque libenter acceptet poenam sibi juste inflictam, quae adhuc est contra inclinationem suae naturae saltem sensibilis). 3^o Est a principio extrinseco, a quo infertur quaedam passio afflictiva (sic distinguitur a mortificatione quam homo sibimetipsi imponit).

Unde poena simpliciter dicta definienda est: *Malum a principio extrinseco pro culpa commissa inflictum, contra voluntatem aut naturalem inclinationem agentis culpabilis.*

Sufficit, ait ibid. S. Thomas, quod sit contra naturalem inclinationem voluntatis, «sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult; sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis».

Ex hac definitione poenae eruitur ejus divisio, scil. in *poenam sensus*, afflictivam pro parte sensibili, et *poenam damni*, seu carentiam divinae visionis; prima debetur culpae ratione inordinatae conversionis ad bonum commutabile, secunda debetur culpae gravi, ratione aversionis a fine ultimo. Cfr. I-II, q. 87, a. 4.

1^{um} coroll.: *Tribulationes justorum non semper proveniunt a peccatis ipsorum.*

Unde ex hac definitione poenae apparet quam maxime erravit Bajus in 72^a prop. ejus: «omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum; unde et Job et Martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt».

Hoc est contra traditionem fidei et S. Scripturam, v. g. contra librum Tob. II, 12: «Hanc tentationem ideo permisit Dominus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiae ejus, sicut et sancti Job». Et ibid. XII, 13: «Quia acceptus eras Deo necesse fuit ut tentatio probaret te». Joan. IX, 3: Dominus dicit de caeco nato: «Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo». Cfr. S. Thomam I-II, q. 87, a. 6, 7 et 8; *Comm. in Job*, c. 4, 6, 8; *de Malo*, q. 5, a. 4.

Thesis esset scribenda de hac re ex commentario S. Thomae in Job. *De purificatione mentis* cf. I, q. 21, a. 4, ad 3: afflictio justorum purgat eos a levibus peccatis et erigit affectum a terrenis ad Deum.

2^{um} coroll.: *Unde non omnis purificatio justorum est proprie poena*, potest esse purificatio ab imperfectione distincta a peccato. Cfr. III, q. 27, a. 3, ad 3. de purificatione B. M. V.: «Spiritus Sanctus in B. Virgine duplicem purificationem fecit. Unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae, vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur in quibus nulla impuritas invenitur...». Sic est purgatio duplex ut dicit index S. Thomae, cfr. *Tab. aurea: Purgatio, afflictio, tribulatio, munditia, poena*, purgatio a culpa per gratiam, et purgatio a nescientia per lumen doctrinae. Cfr. de tribulationibus justorum apud S. Thomam, *Comm. in Job*, c. 4, 6, 8; q. 5 *de Malo*, a. 4 et I-II, q. 87, a. 7 et 8. Item notam P. Faucher in nostro articulo.

Quaenam sunt principales differentiae inter poenam et culpam? Hoc bene exponitur ibid. *de Malo*, q. 1, a. 4 ubi dicitur: tripliciter differunt:

1^o culpa est malum ipsius actionis voluntariae, poena autem est malum agentis voluntarii, sequens ex malo actionis; v. g. privatio formae, seu poena mortis, aut privatio integritatis seu poena mutilationis.

2^o culpa est secundum voluntatem et poena est contra voluntatem.

3^o culpa est in agendo, poena est in patiando.

Insuper animadvertendum est quod malum, quod est inordinatio in agendo, potest esse non solum in voluntate, sed etiam in intellectu, v. g. error speculativus, vel error artis, et tunc quandoque est quid voluntarium, quandoque non; item per respectum ad voluntatem potest esse peccatum materiale et involuntarium, quod non est culpa ex defectu advertentiae.

Dubium: *An omnes divisiones mali reducantur ad praedictam, scil. ad divisionem inter culpam et poenam.*

Resp.: Non, quia haec divisio est solum mali in rebus voluntariis.

Aliter dividitur malum prout opponitur bono transcendentali, quod ratione entis dividitur sec. decem categorias entis (I, q. 5, a. 6, ad 1): malus homo, malus fructus, mala quantitas, qualitas, actio, passio, relatio.

Aliter dividitur malum prout opponitur bono in communi, quod sub ratione, non entis, sed boni, dividitur in honestum, delectabile et utile (I, q. 5, a. 6, ad 1). Sic dividitur malum in inhonestum seu turpe (quod convenit cum culpa), dolorosum vel dolorificum (quod convenit cum poena), ut notat S. Thomas *de Malo*, q. 1, a. 4, ad 12, denique nocivum quod convenit et cum culpa et cum poena, sed magis cum culpa ut dicitur in art. seq., quia poena justa simpliciter est quid bonum, et non est mala nisi secundum quid, cf. II-II, q. 19, a. 1.

Denique alia divisio datur I, q. 19, a. 9 inter malum culpae seu morale, scil. privationem rectitudinis moralis, et malum naturae, id est privationem boni naturae, quod potest esse poena si pro culpa infligitur, vel non poena, si non est pro culpa, ut caecitas caeci nati, de quo loquitur Evangelium.

Unde hae divisiones ad hanc reduci possunt:

Malum ut privatio boni debiti	culpae seu morale	{	mortalis: privatio ordinis ad Deum finem ultimum
			venialis: privatio ordinis circa media.
	naturae seu physicum	{	pro culpa: poena { damni sensus
			sine culpa: ut malum mere physicum, v. g. caecitas caeci nati.

Malum dicitur de illis analogice; item peccatum dicitur analogice de mortali et veniali, et sec. definitionem thomisticam analogiae prout a suaesiana distinguitur, magis distat veniale a mortali pro S. Thoma, quam pro Suarezio.

Ratio analogica pro Suarezio est simpliciter eadem, sec. quid diversa; pro S. Thoma est simpliciter diversa, sec. quid eadem, seu proportionaliter eadem. Jam enim animalitas, quae est univoca, est simpliciter eadem et sec. quid diversa in homine et in verme.

ART. VI. — **Utr. habeat plus de ratione mali poena quam culpa.**

Status quaestionis: Videtur quod ita sit, 1^o quia praemium plus habet de ratione boni quam meritum, ergo pariter poena plus habet de ratione mali quam culpa; 2^o quia melius est agens quam actio, ergo pejus est malum agentis, scil. poena, quam malum actionis. 3^o Poena damni est privatio visionis Dei et proinde est quid pejus quam privatio rectitudinis moralis. Sunt pulchra sophismata.

Responsio tamen est: *Culpa plus habet de ratione mali quam omnis poena, non solum sensus, sed damni, seu damnationis.*

1^o *Prob.* in arg. « sed contra » ex signo et ex fine sapientis, poenam inferentis. Deus sapiens infert poenam ut vitetur culpa; id est inducit minus malum ad vitandum majus, ut medicus praecidit membrum ne corrumpetur corpus. Hoc argumentum pro S. Thoma valet etiam pro poena damnationis aeternae, ut melius apparebit ex corp. articuli. Et revera poenae inferni sunt medicinales, si non ipsis damnatis, saltem pro viatoribus, prout producant timorem salutarem; ita in societate poena mortis inspirat malis bonum timorem, cfr. ad 1^m et I-II, q. 87, a. 3, ad 3.

2^o *Prob.* in corpore articuli dupliciter: 1^o ex causa formali et effectu formali tum culpa, tum poenae, 2^o ex causa efficienti poenae, prout Deus, auctor mali poenae, non potest esse auctor mali culpa.

1^a ratio sic reducitur in forma:

Id quo homo fit malus in sua voluntate est majus malum quam privatio alicujus eorum quibus utitur.

Atqui culpa est id quo homo fit malus in sua voluntate.

Ergo culpa est majus malum quam poena.

Major prob., quia malum est privatio boni debiti et majus malum est privatio majoris boni debiti. Atqui bonum simpliciter consistit in actu, et ultimus actus hominis est operatio; et voluntas movet ad exercitium omnes alias facultates. Sic ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus. Voluntas enim est facultas quae tendit ad bonum, non solum alicujus facultatis hominis, sed etiam totius hominis. Unde bona voluntas tendit ad verum bonum totius hominis, et mala ab eo avertitur. Sic homo simpliciter bonus est homo bonae voluntatis, et non solum boni intellectus; scientia ordinatur enim ad verum quod est bonum facultatis intellectivae, sed non est bonum totius hominis. Unde philosophus et physicus possunt male uti sua scientia.

Sequitur quod ex privatione scientiae, vel artis, vel brachii, homo redditur malus non simpliciter, sed solum sec. quid, v. g. malus physicus, malus pictor, malus musicus; dum ex privatione bonae voluntatis homo redditur malus simpliciter. Cfr. I, q. 19, a. 1; q. 80, a. 1, ad 3 et comm. Cajetani, et I-II, q. 56, a. 3, et q. 57, a. 1.

In I-II, q. 56, a. 3 dicitur: « subjectum habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae

aliqua sunt rationales, ad suos actus. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem ».

2^a ratio sumitur ex Deo, causa efficienti mali poenae, qui non potest esse auctor mali culpa. Ad hoc reducitur:

Majus malum est quod opponitur majori bono, et quod non potest causari a Deo.

Atqui malum culpa opponitur *proprie bono increato* et non potest causari a Deo, dum *malum poenae* opponitur *bono creaturae* sive creato (poena sensus) sive increato (poena damni) et causatur a Deo.

Ergo...

Major est evidens.

Minor pulcherrime probatur sic: Malum culpa opponitur non solum bono increato creaturae, ut privatio visionis beatificae, sed *proprie bono increato in se*. Quomodo? « Contrariatur enim peccatum impletioni divinae voluntatis et divino amoris, quo bonum divinum in seipso amatur et non solum secundum quod participatur a creatura », scil., ut exponitur in tractatu de caritate II-II, q. 27, a. 3, debemus diligere Deum plus quam nos ipsos et propter seipsum formaliter et finaliter prout est in se infinite bonus et finis noster ultimus, infinite melior quam ipsi nos et quam omnia dona sua. Peccatum mortale e contra est aversio a Deo fine ultimo, sic practice denegatur Deo infinita dignitas finis ultimi. Cajetanus in quaest. seq., art. 3, n. IV dat hanc bonam formulam: « *malum culpae* opponitur *proprie bono increato*, non ut in nobis, sed ut in seipso ».

Sed est *difficultas*, nam peccatum mortale nihil tollit Deo, cum Deus sit infinite simplex et nihil perdere possit.

« Ad hoc breviter dicitur, inquit ibid. Cajetanus, quod *malum opponi increato bono*, potest intelligi dupliciter, scil. *formaliter* et *objective*. *Formaliter* quidem est impossibile... cum Deus sit actus purus (qui nihil amittere potest). *Objective* autem *malum culpae* opponitur bono divino in seipso. Quod optime probatur in loco allegato (et in nostro art.) ex objecto caritatis. Vult enim explicite vel interpretative quilibet peccans mortaliter, quantum in se est, Deum non esse ultimum finem; quod est opponi ei *objective* sec. quod in se est: sicut e contra amans ex caritate vult Deo quidquid est et ei debetur. Et sic non repugnant dicta ».

Unde articulus S. Thomae ad hanc synopsis reduci potest:

privatio	{	boni increati	{	formaliter: hoc est impossibile
				objective: culpa mortalis.
	{	boni creaturae	{	increati: poena damni
				creati: poena sensus.

Peccator peccans mortaliter explicite vel interpretative vult quantum in se est denegare Deo perfectionem infinitam finis ultimi, scil. boni supremi propter quod omnia facta sunt.

Peccatum mortale practice negat Deo dignitatem infinitam summi boni, et finem ultimum suum peccator ponit in seipso super omnia dilecto.

Propterea dicit S. Thomas III, q. 1, a. 2, ad 3: « peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto

enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfaciens haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens ».

Unde conclusio nostra valet praesertim pro peccato mortali: plus habet de ratione mali quam omnis poena.

Dubium: Conclusio valetne etiam pro peccato veniali? Affirm. Nam peccatum dicitur analogice, sed proprie, scil. non metaphorice, de veniali, unde valet etiam de peccato veniali, scil. *peccatum etiam veniale prout est simpliciter malum est majus malum quam malum poenae*, nam poena justa, etiam poena damnationis, non est quid simpliciter malum, imo restituit suo modo justitiae ordinem; unde est solum quid malum, ut *privatio boni creaturae*; ipsa damnatio est privatio boni increati creaturae, quod minus est quam *bonum increatum in se*, cfr. II-II, q. 19, a. 1. Nunc littera est clara.

Videbimus infra, q. 49, a. 3, quod Deus nullo modo potest esse causa mali culpa etiam venialis, quia est essentialiter quid *inordinatum*.

Solvuntur objectiones.

Quia sunt difficiles, ponendae sunt in forma.

1^a obj.: Praemium est majus bonum quam meritum. Atqui culpa se habet ad poenam, sicut meritum ad praemium. Ergo culpa est minus malum quam poena.

Resp.: Concedo maj. Dist. min.: prout culpa terminatur ad poenam, conc.; prout intenditur propter poenam sicut meritum propter praemium, nego. Dist. concl.: si intenderetur propter poenam sicut meritum propter praemium, conc.; secus, nego.

2^a obj.: Majus malum est quod opponitur majori bono. Atqui poena opponitur bono agentis, quod melius est quam bonum actionis, cui opponitur culpa. Ergo.

Resp.: Dist. min.: si ageretur de bono actionis intellectus speculativi vel artis, vel membrorum, conc.; si agitur de bono actionis voluntatis, quae tendit ad bonum totius hominis, nego, quia ex mala voluntate homo fit simpliciter malus.

Difficultas est in hac responsione ad 2^m quia dicit quod perfectio secunda, quae est accidens, est melior quam perfectio prima quae est substantia. Quomodo accidens potest esse perfectius quam substantia?

Respondet Cajetanus: accidens non est perfectius quam substantia, sed substantia operans est perfectior quam substantia nondum operans, sicut arbor fructificans. In solo Deo substantia operans ad extra non est perfectior quam non operans ad extra. Unde omnis res creata dicitur esse propter suam operationem, in hoc sensu: et propter seipsam operantem.

3^a obj.: Privatio ordinis ad finem minor est quam privatio finis ipsius. Atqui culpa est privatio ordinis ad finem, dum poena damnationis est privatio ipsius finis.

Ergo culpa est minus malum quam poena.

Resp.: Transeat major. Dist. min.: poena damnationis est privatio ipsius finis, prout ipse homo removetur a fine, conc.; prout denegatur Deo infinita di-

gnitas finis ultimi, nego. Dist. concl.: si culpa esset solum privatio boni hominis, conc.; si opponitur bono increato in se, nego. Cfr. litteram. Hic articulus praedicandus est: sola culpa reddit hominem malum et opponitur bono divino.

Appendix: Notandum est quomodo haec doctrina: *culpa est majus malum quam poena etiam mortis* in antiquitate pagana jam clare inveniebatur, praesertim apud Platonem in dialogo cui titulus est *Gorgias*.

Thesis quae in eo defenditur est ista: *majus malum est injustitiam facere quam subire*, et *majus malum est pro scelerato non puniri quam puniri*.

Hic dialogus est conversatio inter Socratem et tres Sophistas, qui sunt Gorgias, Pollus et Calliclès. Gorgias est rhetor. Socrates postulat ab eo: quid est rhetorica? Quodnam est ejus objectum? — Orationes, sermones, seu discursus. — Omnes discursus de qualibet re, etiam de culina? — Discursus ad persuadendos homines, ut opinio rhetoris praevaleret. — Ad persuadendum id quod est revera verum et justum, an id quod est solum apparenter verum et justum, sed simpliciter injustum? Si ita est, tunc rhetorica est contra rectam rationem et immoralis est, ne ars quidem est, sed vana exercitatio.

Tunc Gorgias tacet. Sed Pollus vult eum defendere, et dicit: In hoc consistit vis rethoricae, quod per artem suam rhetor potest, suadendo homines, facere id quod vult.

Socrates tunc respondet: Quid est facere quod volumus? Est velle et efficere id quod bonum est, id quod nobis convenit, et non id quod apparenter et non realiter convenit, sed id quod realiter nobis conveniens est, id est id quod est realiter bonum et justum.

Rhetor, inquit Socrates, facitne id quod vult, dum obtinet quod bonus civis mittatur in exilium? Tunc vult et facit aliquid non bonum, et injustum, et igitur aliquid realiter inconveniens etiam sibi. Tunc hic rhetor non est beatus, quia beatus est ille qui vult et facit bonum.

In fine Socrates dicit quid debet facere sceleratus et defensor ejus; *sceleratus, ut verum suum bonum velit, debet ire ad iudices, et dicere: ego crimen commisi, ut aegrotus venit ad medicum ut sanetur; et sceleratus debet libenter subire poenas sibi pro suo crimine debitas, ut sic rursus intret in ordinem justitiae et boni et beatitudinem inveniat*.

Sic Socrates sustinet quod majus malum est injustitiam facere, quam injustitiam subire, et pro scelerato majus malum est non puniri quam puniri, praesertim quam libenter acceptare et subire poenas sibi juste inflictas.

Cfr. *Opera Platonis*, ed. Didot, t. I, p. 342-346, ed. Becker, p. 468, 470: «pejus est facere injustitiam quam accipere, et poenas effugere quam subire», ed. Didot, I, p. 346.

Haec veritas: *malum poenae est quid justum ad reparandum malum culpa* in suo splendore apparet in ordine supernaturali, in sacramento poenitentiae praesertim, dum sceleratus, cujus crimen est occultum, se libenter accusat et satisfacit in unione cum Christo redemptore.

Qu. XLIX. — De causa mali.

Vidimus 1^o definitionem mali: privatio boni debiti, 2^o subjectum mali et 3^o divisionem ejus. Nunc agendum est de ejus causa seu origine.

Jamquidem in art. 2 praeced. qu. ad 3^m diximus quod Deus posset malum impedire, et quod tamen malum vult permittere, propter majus bonum. In hoc assignavimus causam finalem divinae permissionis mali, non mali ipsius. Ad tractandum autem de causa ipsius mali, S. Thomas inquirat tria: 1^o utr. bonum possit esse causa mali; 2^o utr. summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; 3^o utr. sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum, contra manichaeos.

ART. I. — Utr. bonum possit esse causa mali.

Status quaestionis: In hoc titulo « causa » sumitur in sensu generalissimo, nondum determinando in quonam genere quatuor causarum.

Videtur quod non, 1^o quia « non potest arbor bona malos fructus facere » dicit Dominus; 2^o quia unum contrariorum non potest esse causa alterius, nam omne agens agit sibi simile, agendo sec. propriam determinationem; 3^o quia malum est effectus deficiens, qui non potest procedere nisi a causa deficiente ut sic, seu a causa non bona, sed mala; nam causa, ut deficiens, est mala. 4^o Denique Dionys. dicit: « malum non habet causam » (*de Div. Nom.*, c. 4: lect. 22 S. Thomae).

Sed ex alia parte Aug. dicit *Contra Julianum*, I, cap. 9: « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono ».

Responsio est quadruplex. 1^o Necesse est dicere quod omne malum aliququaliter causam habet. 2^o Malum non habet nec causam formalem nec finalem. 3^o Malum habet causam materiale, scil. bonum in quo est; 4^o habet causam efficientem per accidens, quae est aliquod bonum. Sic bonum est causa materialis et causa efficiens per accidens mali.

1^a concl.: Necesse est dicere quod omne malum aliququaliter causam habet. S. Thomas prius enuntiat minorem, sed ponamus prius majorem, sic:

Quod aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, v. g. agens non deficit a sua actione nisi per aliquod impedimentum.

Atqui malum est defectus boni debiti.

Ergo omne malum aliququaliter causam habet, et nihil potest esse causa nisi sit ens et aliquomodo bonum.

Major hujusce syllogismi illustrat totum articulum, ut videbimus.

Hucusque nulla difficultas, et hoc argumentum clarius apparebit in fine articuli ubi distinguitur malum in actione et malum in effectu seu in re.

2^a concl.: Malum non habet nec causam formalem nec finalem, clara est, quia malum est potius privatio formae et privatio debitae ordinationis ad finem.

Divina quidem permissio mali fit propter majus bonum, sed ipsum malum non est utile, nec de se ordinatum ad majus bonum, hoc ipso esset quid bonum, ut materia ad formam ordinata. Sed malum est solum occasio et conditio sine qua non alicujus majoris boni, ut persecutio est occasio magnae constantiae martyrum. Conditio et occasio differunt a causa prout non influunt nec efficienter, nec finaliter, nec formaliter, nec materialiter.

3^a concl.: Malum habet causam materiale est evidens, quia malum est privatio in subjecto apto, sic tanquam in subjecto est in bono.

4^a concl. difficilius est, scil.: Malum non potest habere causam efficientem per se, sed solum causam efficientem per accidens, quae est aliquod bonum.

Probatio satis complexa est, et melius intelligitur per hanc synopsis:

Bonum est causa efficiens mali	{	non per se; nam causa per se est aliquod ens et bonum, quod per se producit sibi simile, scil. aliquod bonum; v. g. ignis producit ignem, vis motrix motum.				
		{	in actione, ex defectu agentis	principalis: debilitas ad ambulandum		
					instrumentalis: claudicatio.	
		{	per accidens	{	in effectu vel in re	ex virtute agentis per se producentis formam oppositam; sic sol dessicat quosdam fructus.
						ex defectu
				materiae, v. g. monstrum.		

Manifestum est quod malum non habet causam efficientem per se, nam haec causa est aliquod ens et bonum, quod per se producit aliquod bonum, v. g. ignis producit ignem, et vis motrix motum (1).

Unde malum non potest habere causam efficientem nisi per accidens. Sed multiplex est causa per accidens plus minusve per accidens, et pariter multiplex est malum, scil. in actione et in re, unde necessaria est subdivisio.

(1) In *de Malo*, q. 2, a. 3 S. Thomas tripliciter ostendit quod malum causam per se habere non potest.

1^o Quia cum omne appetibile habeat rationem boni, malum non potest esse per se intentum; quod autem non est per se intentum est effectus per accidens. Sic nullus facit aliquod malum, nisi intendens aliquod bonum, saltem sensibile, v. g. adulter.

2^o Quia omne agens agit sibi simile, et sic tendit per se ad bonum sibi simile producendum; sic calor producit calorem, ignis ignem, sed per accidens sequitur incendium.

3^o Quia omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum, et id quod fit sec. hunc ordinem non est malum. Sic gravitas corporum bona est ad cohaesionem universi, quamvis per accidens sequatur quod aliquis e tecto cadat.

1^o *Malum in actione*, v. g. debilitas ad ambulandum vel claudicatio, causatur ex defectu sive causae principalis (vis motricis debilis), sive causae instrumentalis (tibiae curvae).

2^o *Malum in re aliqua* potest fieri tripliciter: 1^o aut ex virtute agentis contrarii, sic destruitur forma ligni et domus per virtutem ignis, 2^o aut ex defectu actionis ad quem sequitur effectus proprius defectuosus, v. g. mala auditio est effectus malae pronuntiationis, 3^o aut ex indispositione materiae, sic nascitur monstrum.

Haec enumeratio est completa, quia malum in re non potest produci nisi ab agente aut a materia sic considerata per respectum ad formam et finem; sunt enim quatuor causae rei. Ex agente autem non potest provenire nisi aut ex virtute agentis contrarii, aut ex defectu agentis proprii.

Denique in his tribus casibus manifestum est quod causa efficiens est *causa per accidens tantum*, sed diversimode dicitur causa per accidens, et in hoc est difficultas articuli. Incipio a facilioribus.

Per accidens equidem est quod agens proprium deficiat, v. g. quod homo ex aliquo impedimento male loquatur. «Hoc ipsum quod deficiat accedit bono, cui per se competit agere».

Item *per accidens* est quod materia sit *indisposita* ad bene recipiendam actionem agentis. Denique non nisi per accidens sequitur privatio formae, v. g. destructio ligni et domus ex virtute agentis contrarii, scil. ignis, nam per se hoc agens contrarium tendit ad inducendam formam propriam; ignis facit sibi simile, producit ignem, non tendit per se ad privationem formae oppositae. Haec tamen privatio sequitur ex necessitate. Haec est non prima, sed secunda acceptio locutionis «causa per accidens», explicata ab Arist. in V *Met.*, c. 2, lect. 3.

Sic Aristoteles dividit causam per accidens: Item S. Thomas de *Malo*, q. 1, a. 3, ad 14:

Causa per accidens	ex parte causae per se	causa proprie per accidens: musicus facit statuum. causa minus proprie per accidens: Polycletus facit statuum.
	ex parte effectus per se	raro et omnino contingenter: casus et fortuna: fodiens sepulcrum invenit thesaurum. semper et non contingenter «quasi per accidens et ex consequenti» ut dicitur infra a. 2, c. ut removens prohibens est causa lapsus lapidis. ut agens per se producat formam propriam, producat privationem formae oppositae: ignis producendo ignem destruit formam ligni et domus.

Pluribus obscura videtur haec ultima acceptio, scil. «agens contrarium producit per accidens sed ex necessitate malum physicum»; per accidens et ex necessitate videntur inconciliabilia illis qui non satis distinguunt inter causam omnino per accidens, ut casus et fortuna, et causam per accidens quae semper producit effectum, ut removens prohibens aut etiam agens contrarium. Adhuc tamen est causa per accidens, quamvis semper et ex necessitate sequatur effectus accidentalis, quia non per se ad hunc effectum ordinatur actio sive removens

prohibens, sive agentis contrarii. Ignis agit sibi simile, non per se tendit ad destructionem ligni et domus, sed ad productionem ignis. Sic conciliantur per accidens et ex necessitate quae primo aspectu videntur inconciliabilia.

Dubium: Per respectum ad agens voluntarium, hic effectus per accidens separatur ab intentione agentis? Cfr. de *Malo*, q. 1, a. 3, ad 15^m. «Aliquando accidens alicujus effectus conjungitur ei ut in paucioribus et raro, et tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquomodo intendat effectum per accidens.

«Aliquando vero hujusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus, et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono, quod voluntas intendit, adjungitur aliquod malum ut in paucioribus potest excusari a peccato (ut in homicidio omnino accidentali et praeter intentionem). Sed si semper vel ut in pluribus adjungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat (ita adulter)... Et peccator etsi non velit malum secundum se ipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum, quam carere tali bono». V. g. tali bono sensibili inhonesto.

3^o Sic bonum est causa materialis et per accidens causa efficiens mali. Unde dicitur v. g. de incendio, de fractura tibiae: hoc est accidens.

Notandum est quod finis corporis articuli clarior apparet ex principio, in quo dicitur: «Quod aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem». Item de *Malo*, q. 1, a. 3 adhuc clarius (1).

Sic malum actionis proveniens ex defectu agentis, et malum rei proveniens sive ex defectu agentis sive ex defectu materiae, in ultima analysi «proveniunt ex aliqua causa trahente rem (vel agentem) extra suam dispositionem». Et haec aliqua causa perturbans fuit causa per accidens quia per se tendebat ad proprium effectum; v. g. fructus exsiccati sunt ex nimio influxu solis, et e contra fructus non sunt maturi ex insufficiente influxu solis, propter nubes. Id est malum physicum provenit, ut ait Leibnitzius, ex intercurrentia legum naturae, sed quaelibet lex est optima; per accidens sequitur malum, quod est conditio majoris boni sec. Providentiae dispositionem.

Et quando deploramus haec mala accidentaliter, ipso facto inconscienter confitemur quod alia, quae communiter eveniunt, sunt bene ordinata a Providentia divina.

Solvuntur objectiones articuli (cfr. de *Malo*, q. 1, a. 3).

1^a obj.: Bonum est velut arbor bona. Atqui arbor bona non potest malos fructus facere. Ergo bonum non potest esse causa mali.

Resp.: Dist. majorem: arbor bona est figura voluntatis moraliter bonae, conc.; voluntatis naturalis physice bonae, nego. Distinguo minorem: arbor bona, scil. voluntas moraliter bona, non potest malos fructus facere, conc.; voluntas naturalis physice bona non potest malos fructus facere, subdist.: per se, conc.; per accidens, nego. Proinde bonum potest esse per accidens causa mali.

(1) De *Malo*, q. 1, a. 3, c. in medio: «Contingit et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens, alio modo in quantum est causa per accidens seu in quantum producit formam oppositam. Unde causa mali est aut bonum deficiens, aut bonum producat formam oppositam.

2^a obj.: Unum contrariorum non potest esse causa alterius. Atqui malum est contrarium bono. Ergo non potest esse causa mali.

Resp.: Unum contrariorum non potest esse *per se* causa alterius, conc.; *per accidens*, nego. Sic bonitas ignis causat malum ligni et domus.

3^a obj.: Effectus malus seu deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Atqui causa deficiens est mala. Ergo malum non procedit nisi a malo.

Resp.: Dist. maj.: in rebus voluntariis, conc.; in rebus physicis, nego, quia quandoque malum provenit ex virtute agentis contrarii. Insuper causa deficiens non est mala ut est causa, sed solum ut deficiens est.

Notat S. Thomas in fine r. ad 3, quod defectus actionis voluntariae procedit «ex hoc quod voluntas *non subiecit se actu* suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, seu eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur».

In *de Malo*, q. 1, a. 3, clarius dicitur: «Hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam *semper in actu*; sed *ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae* procedit ad huiusmodi electionem... Peccat homo ex hoc quod non habens (aut non attendens ad) regulam, procedit ad eligendum. Et inde est quod Aug. dicit quod *voluntas est causa* peccati in quantum est deficiens». Et deficit in quantum sub influxu seu allicientia boni delectabilis inhonesti recedit a bono honesto. Sic etiam in rebus moralibus verificatur major primi argumenti praesentis articuli: «Quod aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem». Sic semper malum habet aliquam causam *per accidens* in bono.

Cfr. alias objectiones in q. *de Malo*, q. 1, a. 3, ad 10, 14, 15. — 15^a obj. est ista: Causa *per accidens* non intendit effectum *per accidens*. Atqui malum non habet causam nisi *per accidens*. Ergo nullus faciendo malum peccat.

Resp.: Causa intelligens nullo modo intendit ad effectum *per accidens* qui raro evenit, conc.; qui semper coniungitur suo effectui, nego.

Ibid., obj. 17^a dicit: Illud quod provenit *per accidens* provenit ut in paucioribus; sed malum provenit ut in pluribus, quia dicitur in Eccle. I, 15: stultorum infinitus est numerus. Ergo malum habet causam non *per accidens*, sed *per se*.

Resp.: *Per accidens* est non solum id quod raro evenit, sed id quod non est *per se* intentum et evenit ex consequenti etiam frequenter. Unde S. Thomas respondet ibid. ad 17: «non semper id quod est *per accidens* est ut in paucioribus, sed quandoque est *semper*, aut in pluribus... v. g. adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum... *Malum* (culpae) autem *accidit ut in pluribus in genere humano* (et in eo solo), ex hoc quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II *Eth.* c. 6; et quia *sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis*». Hoc dicit S. Thomas in pluribus aliis locis, v. g. I, q. 49, 3, ad 5^m (1); q. 63, a. 9, ad 1^m; I-II, q. 71, a. 2, ad 3^m; *de Malo*, q. 1, a. 5, ad 16^m, et alia loca indicata in *Tab. aurea* ad verbum *malum*, n. 37.

(1) «In solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus». Est attenuatio optimismi, qui remanet tamen, prout universus remanet optimus et plus valet qualitas quam quantitas, I, q. 23, a. 7, ad 3.

S. Thomas modo altiori, et cum majori distinctione proponit praedictam doctrinam apparenter optimismo oppositam in I, q. 23, a. 7, ad 3: «Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus et defectus ab hoc bono ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus... Sicut patet quod plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae...; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum».

Haec attenuatio optimismi provenit ex composito humano, et ex peccato originali.

1^o Infima intelligentia habet pro objecto infimum intelligibile quod est intelligibile rerum sensibile, sic indiget uniri cum sensibus, et prius cognoscimus sensibilia, et vivimus secundum sensus, et sic multi homines tendunt magis ad bonum sec. sensum, quam ad bonum sec. rationem rectam.

2^o Cfr. C. *Gentes*, IV, 52. Dicit S. Thomas hoc loco l. IV C. *Gentes*: «peccati originalis in humano genere *probabiliter* quaedam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuatur... *ex ipsa poena possumus certificari de culpa*. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas et corporales, et spirituales... Inter spirituales autem est potissima *debilitas rationis*, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem et de facili labitur in errorem, et *appetitus bestiales omnino superare non potest*, sed multoties obnubilatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere, huiusmodi defectus non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes... Sed tamen, si quis recte consideret, *satis probabiliter* potest aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam (scil. animam) inferiori (id est corpori) ad hoc conjunxit *ut ei dominaretur*, et, si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur».

Pascal dicit: «sine hoc mysterio homo est magis incomprehensibilis quam hoc mysterium est incomprehensibile homini». Doctrina enim peccati originalis solvit aenigmaticum problema de coexistentia in homine tantae fragilitatis ac miseriae et tantae aspirationis ad sublimia.

Bossuet, *Sermon pour la prof. de Mad. de la Vallière*: quasi eodem modo loquitur.

Sed, ut ait S. Thomas III, q. 1, a. 3, ad 3, quod jam notatum est, «Deus permittit mala fieri, ut inde *aliquid melius eliciat*». Unde dicitur ad Rom. V, 20: «Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia». Ideo et in benedictione cerei paschalis legitur: «*O felix culpa*, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem».

Revera, juxta Revelationem, ut legitur ad Rom. V, 17: «Si unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum». Sic motivum Incarnationis fuit formaliter motivum misericordiae, nam ratio miserendi est miseria sublevanda, cf. II-II, q. 30, a. 1. Deus praedestinavit Christum ad gloriam redemptoris et permisit peccatum Adami ut Christus fieret humanitatis Redemptor.

Sed dum clare videmus quasi sensibilibus existentiam mali in mundo, existentiam concupiscentiae carnis, oculorum et superbiae, minus clare videmus

altitudinem spiritualem et valorem infinitum mysterii Incarnationis redemptivae, et pretium omnium gratiarum quae invisibiliter fluunt ex hoc mysterio ad animas omnium generationum. « Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis, ... ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali ». II Cor. IV, 7, 11.

Unde haec solutio problematis de malo, scil. quod Deus non permittit malum nisi propter majus bonum, est simul clara et obscura, ut diximus, clara in abstracto et in genere, obscura in concreto et in particulari, quia nonnisi in patria videbimus clare hoc majus bonum propter quod Deus malum permisit. Magis a Deo diligimur quam putamus, sicut sancta Anna mater B. M. Virginis, quae ignorabat altitudinem benedictionis, quam jam acceperat ejus filia. Gratia est semen gloriae, et tribulationes nostrae possunt nobis obtinere aeternum gloriae pondus.

Sed de facto haec solutio problematis de malo non vere quietat in via animas quae sunt in angustia sine influxu donorum Spiritus Sancti, sine speciali inspiratione doni intellectus et doni sapientiae, ex quibus habetur cognitio quasi experimentalis *boni credentibus repromissi*. Unde S. Thomas docet I-II, q. 68 quod dona sunt necessaria ad salutem.

Remanet igitur quod bonum non est causa efficiens mali nisi per accidens. Et si istud per accidens est frequens, est *in solo genere humano*, propter conjunctionem spiritus cum corpore et propter peccatum originale.

In angelis non ita est; sanctus Thomas dicit I, q. 50, a. 3, quod maxima est multitudo angelorum, sicut multitudo stellarum, et I, q. 63, a. 9, quod plus angeli permanserunt quam peccaverunt. In angelis enim non est nisi natura intellectualis, et non allicientia sensibilibus, nec est peccatum originale in illis. Sic S. Thomas explicat verba Danielis VII, 10: « Millia millium angelorum ministrabant ei (Deo) et decies centena millia assistebant ei ». Sic numerus omnium electorum, si in illis computantur angeli, sec. S. Thomam est major quam numerus reproborum.

ART. II. — Utr. summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Status quaestionis: Videtur quod ita sit, nam: 1^o apud Isaiam XLV, 6-7 dicitur: « Ego Dominus et non est alter [Deus], formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum » (agitur de malo poenae). — 2^o Si bonum est causa mali, ut dictum est, Deus, qui est causa omnium bonorum, est etiam causa mali. — 3^o Aristoteles dicit quod idem est causa salutis navis et naufragii, scil. gubernator prout aut vigilat et bene dirigit, aut est negligens. Atqui Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo ipse videtur esse causa omnis perditionis et mali, scil. ex insufficienti cura, ex insufficientia auxilii. Haec ultima objectio loquitur ac si posset esse negligentia in Deo, sed negligentia divina est contradictio in terminis et negatio providentiae.

Ex altera parte Aug. dicit: « Deus non est auctor mali (scil. culpae), quia non est causa tendendi ad non esse ». *L. octoginta trium quaest.*, q. XXI.

Conclusio duplex est: 1^a Deus non est causa mali quod consistit in defectu actionis, et proinde mali culpae. 2^o Deus est per accidens causa mali physici rerum naturalium et mali poenae.

1^a concl.: Deus nullo modo est causa mali culpae. Cfr. I-II, q. 79, a. 1 et *de Malo*, q. 3, a. 2.

1^o *Probatur auctoritate S. Scripturae:* Deut. XXXII, 4: « Dei perfecta sunt opera et omnes viae ejus judicia. Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus ». Rom. IX, 14: « Numquid iniquitas apud Deum? Absit ». Jacob, I, 13: « Nemo cum tentatur dicat quoniam a Deo tentatur: Deus enim intentator malorum est: ipse autem neminem tentat ». I Joan. III, 8: « Qui facit peccatum, ex diabolo est ». Sap. XI, 25: « Nihil odisti eorum quae fecisti ». Sap. XIV, 9: « Illi odio sunt impius et impietas ejus ». Osea XIII, 9: « Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum ».

Imo contra calvinistas definitum est in Conc. Trid., Denz. 816: « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed *mala opera* ita ut bona Deum operari, *non permissive solum*, sed etiam *proprie et per se*, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, an. s. ». Item Conc. Carisiacense contra praedestinatianos, Denz. 316 et 318: « Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod quidam pereunt, pereuntium est meritum ». Perditio tua ex te Israel. Conc. Valent. III contra Scotum Eriugenam, Denz. 322 clare affirmat quod Deus est auctor poenae, non vero culpae.

Ex his definitionibus constat *Deum non esse directe, nec indirecte causam peccati*. *Non directe*, scil. movendo vel moraliter vel physice ad peccatum, *nec indirecte*, scil.: *ex negligentia*, ex insufficientia auxilii, ut gubernator navis non vigilans est indirecta causa naufragii. Hoc ultimum punctum specialiter declaratur ab Ecclesia dum damnat doctrinam protestantium et postea jansenistarum dicentium: Deus est aliquomodo causa peccati ex insufficientia auxilii. Cfr. Conc. Trid., Denz. 804, ubi citantur haec Augustini verba: « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* » (*De natura et gratia*, c. 43). Item ex damnatione 1^a prop. Jansenii, Denz. 1092: « Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt *impossibilia*; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant ».

S. Aug. clare affirmavit Deum non esse causam nec directe nec indirecte mali culpae, ut constat ex loco citato a S. Thoma in art. « sed c. » et a Conc. Trid., Denz. 804.

S. Thomas sic explicat divinam permissionem peccati enumerando varias acceptiones hujusce vocis *permissio* in suo *Comm. in Matth.* c. V, 31, de libello repudii. Ejus enumeratio ad hanc synopsim reducitur:

Permissio	boni	boni simpliciter:	<i>permissio concessionis licitae</i> , v. g. pro religioso visitandi parentes.
		minus boni	<i>permissio indulgentiae</i> , v. g. secundarum nuptiarum.
	mali	minus mali:	<i>permissio dispensationis</i> , v. g. pro religioso dominicano manducandi carnes.
		mali moralis simpliciter:	<i>permissio tolerantiae</i> , v. g. dandi libellum repudii in V. T. ad vitandum homicidium.
			<i>permissio sustinentiae</i> , sic Deus permittit peccata etiam gravissima, propter majus bonum.

Unde permissio non univoce dicitur de his omnibus.

In hac ultima acceptatione multo minus intervenit voluntas permittentis quam in prioribus, et tunc velle permittere idem est *ac velle non impedire*; sic nullo modo Deus est causa peccati, ut statim ostenditur.

2^o *Ratione probatur 1^a concl. sic:*

Malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. Atqui Deus est agens omnino indeficiens et indefectibilis.

Ergo Deus nullo modo potest esse causa mali actionis seu culpa.

Major est clara ex art. praeced., ubi ostensum est quod malum actionis non habet causam per se, sed per accidens, prout provenit *ex defectu agentis*, vel *principalis*, ut debilitas ad ambulandum, vel instrumentalis, ut claudicatio ex tibiae deviatione.

Verum est quidem quod in rebus physicis hic defectus agentis provenit ex aliqua causa perturbatrice, ex aliquo impedimento, scil. ex virtute agentis contrarii.

Sed *in agentibus liberis, malum actionis voluntariae provenit unice ex defectu operantis*, ut dictum est art. praeced. ad 3 in fine. « In rebus voluntariis defectus actionis *a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subijcit se actu suae regulae*. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur ». Scil. *non consideratio regulae est solum negatio* antequam agens operetur, sed fit *privatio* et tunc vocatur inconsideratio, dum agens, non considerans suam regulam, incipit operari, ut dicitur in *de Malo*, q. 1, a. 3: « ex hoc accipit primo rationem culpa, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad hujusmodi electionem ». Tum haec *inconsideratio fit saltem virtualiter voluntaria et culpabilis*, prout homo in statu vigiliae debet et potest considerare regulam rectae rationis ad operandum. Deus enim impossibilia non jubet. Imo quodlibet peccatum veniale est evitabile, quamvis sine auxilio specialissimo omnia continuo vitari non possint.

Minor est clara. Deus est omnino indeficiens, scil. nec directe, nec indirecte potest esse auctor defectus; non *directe*, scil. non potest movere nec moraliter nec physice ad peccatum ut peccatum est, scil. ad aliquid inordinatum, sub ratione privationis; nec *indirecte*, scil. ex negligentia curae, seu ex insufficientia auxilii, quia negligentia divina implicat contradictionem. Hoc est evidentissimum saltem in abstracto et in communi, quamvis in concreto et in particulari sit difficile explicare motionem divinam ad actum peccati.

Imo si Deus juberet impossibile, peccatum esset *inevitabile*, et proinde non esset amplius peccatum, nec posset juste puniri praesertim in aeternum; esset summa crudelitas. Sic Jansenius debet venire ad negationem non solum misericordiae, sed etiam justitiae divinae.

Imo etiamsi per impossibile Deus vellet esse causa peccati, *non posset*, quia *peccatum est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae*, quae indefectibilis est et non potest producere id quod est privatio entis et boni, sed solum id quod habet rationem entis et boni. Sic Deus movendo ad entitatem physicam peccati de necessitate praescindit a malitia; nihil est enim magis praecisivum quam objectum adaequatum alicujus potentiae; sicut visus non potest videre sonos, ita Deus non potest esse causa nec directa, nec indirecta peccati. Cfr. in art. nostro responsiones ad 2^m et ad 3^m infra explicandas.

Cfr. I-II, q. 79, a. 1 ubi nostra conclusio magis explicite et dupliciter probatur. Melius distinguenda inter causalitatem directam et indirectam:

1^o *Deus non potest esse directe causa peccati*, sic probatur: Causare directe peccatum est inclinare voluntatem suam vel alterius ad peccandum.

Atqui Deus non potest inclinare voluntatem suam vel alterius ad peccandum.

Ergo Deus non potest esse directe causa peccati.

Major est clara.

Prob. minor: quia Deus omnia inclinat et convertit *in seipsum*, ut in ultimum finem, nam omne agens agit propter finem proportionatum, et ordo agentium debet correspondere ordini finium. Unde non potest Deus esse causa directa alicujus peccati, nam « omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem ».

Haec ratio coincidit cum ea quae data est supra I, q. 19, a. 9, utr. voluntas Dei sit malorum; q. 48, a. 6, c. fin.: « Deus non potest esse auctor mali culpa ... nam malum culpa opponitur proprie bono increato, contrariatur enim impletioni divinae voluntatis ». Item *de Malo*, q. 1, a. 5.

Clarissime dicit S. Thomas I, q. 19, a. 9: « Nunquam appeteretur malum nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem... Unde malum culpa, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult ».

Brevius: Deus, ut est causa indeficiens, non potest esse causa mali culpa, nam hoc malum privat ordinem ad bonum divinum, quod Deus vult super omnia.

Sic Deus esset causa defectiva, deficeret a seipso, a vero et a bono, quod est evidentissime impossibile cum Deus sit ipsum bonum per essentiam.

Quaenam est igitur causa directa peccati? Est peccator, prout tendit ad objectum dissonum regulis morum, sic peccator per se vult bonum commutabile et ex consequenti inordinationem sui actus.

2^o *Deus non potest esse causa indirecta peccati:*

Causare indirecte peccatum est illud non impedire, quando possumus et tenemur illud impedire.

Atqui Deus sec. suam sapientiam et justitiam *non tenetur impedire peccata*, quae permittit.

Ergo quando « aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccatum non est causa indirecta peccati ».

Major est certa: est definitio voluntarii indirecti: gubernator est indirecte causa naufragii, quando subtrahit gubernationem, potens et debens gubernare.

Minor probatur in I, q. 22, a. 2, ad 3: « Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius... Corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum ». Est solutio S. Augustini in *Enchir.*, c. 11, rursus ibid. citati. Si Deus teneretur impedire quod

defectibilia deficerent, haec *nunquam deficerent*; hoc non esset specialissimum privilegium pro B. M. V., sed quid communissimum.

Antequam transeamus ad secundam conclusionem de malo physico, videamus objectiones contra hanc primam.

* * *

Solutio objectionum: Deus nullo modo est causa peccati.

Ad solutionem harum objectionum prae oculis habendum est *quomodo*, sec. S. Thomam, *Deus movet ad actum physicum peccati*, cfr. I-II, q. 79, a. 2. Sunt plura attente notanda:

1^o Praesupponitur in Deo aeternum decretum positivum et effectivum quoad entitatem peccati, et decretum permissivum quoad defectum ipsius, a sola causa deficiente proveniente. Ita ab aeterno fuit duplex decretum de peccato inimicorum Christi pro tali hora determinata.

2^o Motio divina est *praevia*, prout Deus est causa actus peccati, non solum ut est ens, sed etiam ut est actio; causa enim semper praecedit effectum, saltem natura et causalitate; voluntas indiget praemoveri ut agat, quia ipsa non est suum agere, sicut non est suum esse.

3^o Haec motio divina est *praedeterminativa*, non tamen eodem modo ac ea qua movemur ad actum bonum; nam est praedeterminativa ut exequens decretum divinum, et pro actu malo non est unicum decretum, sed duplex, scil. *positivum* quoad entitatem peccati, et *permissivum* quoad carentiam rectitudinis moralis, seu quoad malitiam.

4^o Haec motio quoad exercitium sequitur, saltem natura si non tempore, *motionem moralem seu objectivam defectuosam*, quae ut sic non est a Deo, sed vel a daemone, vel ab homine male consiliante, vel a concupiscentia. Dum e contra motio moralis praerequisita ad actum bonum est a Deo, saltem ut a causa prima, quia est bona.

Posita autem illa motione morali defectuosa, et interveniente aliqua *inconsideratione* ex parte hominis, incipit influxus physicus Dei in ipsam voluntatem ad id quod est entitatis in suo actu, sed praescindendo a malitia, et remanet libertas sicut in aliis actibus, quia Deus non solum movet ad actum, sed ut libere fiat.

5^o Deus non determinat ad materiale peccati, prius quam creatura se quodammodo determinaverit ad formale. Quia ut provisor universalis non movet ad actum peccati nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri quodammodo exigentem. Ita Christus dixit Judae: «Quod fac, fac citius». Id quod ex parte Dei antecedit determinationem voluntatis ad formale peccati est solum permissio peccati, quae est poena, non pro primo peccato, sed pro aliis.

6^o Inconsideratio, quae est initium peccati, est voluntaria et culpabilis saltem virtualiter prout agens rationale potest et debet considerare regulam rectae rationis ad operandum, et si non facit, culpabilis est; hoc est initium peccati. Denique cum voluntas sit naturaliter inclinata ad bonum, non fertur ad malum seu ad bonum apparens, quin prius natura virtualiter se avertat a vero bono, saltem non considerando legem quando possumus et debemus. Tandem praedeterminatio ad actum peccati non est quid primum in thomismo, sed quid secundarium, consequens et mere philosophicum.

* * *

1^a obj. (est 2^a obj. nostri articuli) ad ostendendum quod Deus est *directe*, quamvis non immediate, causa peccati, sic proponitur:

Effectus causae secundae reducitur in causam primam.

Atqui malum culpa est quandoque effectus causae secundae.

Ergo malum culpa reducitur in causam primam.

Resp. ad 2^m: Dist. maj.: quoad entitatem et perfectionem, conc.; quoad defectum, nego. Contrad. min.: ut defectus, conc.; ut ens, nego.

Exempl.: «quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris». Id est motio divina praescindit a malitia.

Inst.: Sed Deus movet voluntatem ad actum ut exit a voluntate ipsa.

Atqui actus peccati, ut exit a voluntate, non praescindit a malitia.

Ergo Deus movendo ad hunc actum, non praescindit a malitia.

Resp.: Dist. maj.: ut exit a voluntate *effective*, conc.; *defective*, nego. Contradist. min.: ut exit a voluntate defective, conc.; effective, nego.

Inst.: Causa alicujus est causa ejus quod illi *essentialiter* convenit.

Atqui quidam actus physici sunt essentialiter mali moraliter, ut odium Dei.

Ergo Deus movendo ad eos non potest ab eorum malitia praescindere.

Resp.: Dist. maj.: causa alicujus in ordine physico est causa ejus quod illi essentialiter convenit in eodem ordine, conc.; in ordine morali ac extra objectum adaequatum causalitatis suae, nego. Contradist. min.: et malitia est ordinis physici ac cadit sub objecto adaequato omnipotentiae divinae, nego; est ordinis moralis et extra obj. adaeq. omnipot., conc.

Unde optime dicunt communiter thomistae, quod nihil est magis praecisivum quam causalitas potentiae, quae sic tota circa suum objectum versatur, ut nihil prorsus aliud attingat, quantum sit objecto conjunctum. Sic in eodem pomo, haec tria, color, odor, sapor, intime conjunguntur, et tamen visus attingit colorem non vero saporem aut odorem; visus non potest videre sonos. Imo sufficit distinctio rationis ad praecisionem potentiae, sic verum et bonum non nisi ratione distinguuntur, v. g. in vera bonitate virtutis, et tamen verum cognoscitur et bonum amatur; intelligentia attingit bonum sub ratione veri, non sub ratione boni. Item, in divinis, paternitas solum ratione distinguitur a natura divina, quae sola communicatur Filio, non communicata paternitate. In peccato autem, actus physice sumptus et malitia moralis multo magis inter se distinguuntur; pertinent enim ad duos ordines diversos, et malitia est extra objectum adaequatum omnipotentiae divinae, nam omne agens agit sibi simile saltem analogice, et nulla est similitudo ne analogica quidem inter Deum et malum culpa. Unde etiamsi Deus vellet esse causa peccati, non posset; sicut etiamsi homo vellet videre sonos, non posset.

Inst.: Sed constitutivum formale peccati commissionis est in positivo sec. S. Thomam et plures thomistas.

Atqui Deus causat quidquid positivum est in peccato.

Ergo Deus causat constitutivum formale peccati commissionis.

Resp.: Dist. maj.: est in *positivo* sub ratione *entitatis defectibilis*, seu inordinationem fundantis, *conc.*; sub ratione *entitatis effectibilis*, nego. Contradist. min.: sub ratione entitatis effectibilis, *conc.*; defectibilis, nego. Sic non cadit sub objecto adaequato omnipotentiae.

Inst.: Causans formam, *producit per accidens privationem annexam*.

Atqui privatio rectitudinis moralis annectitur actui peccati.

Ergo Deus, causans actum peccati, producit per accidens privationem rectitudinis.

Resp.: Dist. maj.: si privatio ista *ex ipsa natura hujusce formae sequitur*, *conc.*; sic Deus est causa per accidens mali physici poenae, aut mortis animalium ex hoc quod vult vitam leonis; — si privatio ista procedit a *principio defectivo*, nego. Tunc ne per accidens quidem est a principio indefectivo.

Sic dicitur quod peccator ipse est causa per accidens malitiae sui actus, prout per se tendit ad bonum delectabile inhonestum; sed Deus nequidem per accidens est causa hujusce malitiae, quae est extra objectum adaequatum omnipotentiae.

* * *

Remanent tamen objectiones, quae volunt probare quod Deus saltem *indirecte* est causa peccati.

Saltem indirecte Deus est causa peccati, cfr. in nostro art., 3^a obj., scil.:

Idem gubernator est causa salutis navis et *naufragii*.

Atqui Deus est causa salutis omnium.

Ergo Deus est causa naufragii moralis seu peccati.

Resp.: ad 3^m: Dist. maj.: prout gubernator deficit, seu non gubernat dum potest et *debet* gubernare, *conc.*; secus, nego. Contradist. min.: et *Deus deficit* ab agendo quod est necessarium ad salutem, nego; remanet indeficiens, *conc.*

Inst.: Sed tamen ille qui non impedit peccatum dum *potest* impedire est causa ejus indirecta.

Atqui Deus non impedit peccatum dum potest impedire.

Ergo Deus est causa indirecta peccati.

Resp.: Dist. maj.: dum potest et *debet*, *conc.*; dum potest sed non tenetur, nego. Contradist. min.: potest enim Deus non impedire, seu permittere quod agens defectibile deficiat seu peccet propter majus bonum quod occasionatur a peccato. Cfr. I, q. 22, a. 2, ad 2. Sic Deus non tenetur impedire peccatum.

Inst., quae invenitur apud S. Thomam I *Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2, n. 3: *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, dicit Arist., v. g. ortus solis est causa diei, non ortus solis est causa obscuritatis.

Atqui collatio gratiae est causa actus salutaris.

Ergo non collatio gratiae inclusa in permissione etiam primi peccati est causa omissionis actus salutaris.

Unde S. Thomas non ignorabat hanc objectionem, quae fere iis terminis semper opponitur contra thomistas.

Resp.: Dist. maj.: si agitur de una sola causa, ut sol oriens vel non oriens, ut gubernator vigilans, aut non vigilans, *conc.*; si agitur de duabus causis, quarum una est indefectibilis, alia defectibilis, nego. Contradist. min.: et ommissio

actus salutaris provenit ex una et eadem causa ac gratiae collatio, nego; ex alia causa defectibili et deficienti, *conc.*; ita respondet S. Thomas (1).

Inst.: Qui denegat gratiam absque culpa antecedenti, est causa indirecta peccati.

Atqui Deus permittendo initium primi peccati (v. g. in baptizato), denegat gratiam absque culpa antecedenti.

Ergo Deus est causa indirecta initii primi peccati.

Responsio habetur ex his quae dicuntur a S. Thoma I-II, q. 79, a. 1, c. in fine et q. 113, a. 8, ad 1 circa principium: «causae ad invicem sunt causae in diverso genere», quod applicatur modo inverso in justificatione et in amissione gratiae per peccatum. Dist. maj.: *absque culpa antecedenti prioritate naturae*, *conc.*; *prioritate temporis*, nego. Contradist. min.: *absque culpa anteced. prioritate temporis*, *conc.*; *prioritate naturae*, nego.

Explico: *Denegatio gratiae* est quidem *poena*, quae non potest infligi nisi *pro culpa*; sic denegatio gratiae dicit plus quam *simplex permissio divina peccati*, quae antecedit simpliciter peccatum ut conditio ejus sine qua non. Verum est quod permissio secundi peccati jam est poena primi, ut ait S. Thomas I, q. 79, a. 3, 4, sed *permissio primi peccati*, v. g. in angelo, vel in Adamo innocenti, vel in aliquo baptizato, *non habet rationem poenae*.

Unde Deus non denegat gratiam nisi pro culpa praecedente, sed haec culpa potest praecedere prioritate non temporis, sed naturae tantum, in genere causae materialis, seu subjecti defectibilis et deficientis.

Hoc illustratur ex principio dato a S. Thoma I-II, q. 113, a. 8, ad 1: Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere, absque circulo vitioso. Sic in eodem instanti «*ex parte solis prius est illuminare quam tenebras removere*; ex parte autem *aeris illuminandi prius est purgari a tenebris*, quam consequi lumen, ordine naturae, licet utrumque sit simul tempore. Et quia *infusio gratiae et remissio culpa* dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturae *prior est gratiae infusio*, quam *culpa remissio*. Sed si sumantur ea, quae sunt ex parte hominis justificati est e converso; nam prius est ordine naturae *liberatio a culpa* (non dicitur remissio culpa) quam *consecutio gratiae justificantis*» (non dicitur quam infusio gratiae, quia haec expressio sumitur ex parte Dei justificantis et non ex parte hominis justificati).

Unde simpliciter loquendo prior est *gratiae infusio* quam *culpa remissio*, quia haec dicuntur ex parte Dei justificantis, dicit S. Thomas.

Per oppositum autem *amissio gratiae* et *peccatum* dicuntur ex parte hominis peccantis, ideo *simpliciter loquendo* verum est id quod se tenet ex parte causae materialis, seu hominis gratiam amittentis, id est simpliciter loquendo: *initium primi peccati* antecedit *denegationem divinae gratiae*, scil. culpa saltem initialis simpliciter antecedit poenam. Id quod antecedit hoc initium primi peccati est solum divina ejus permissio, quae est ejus conditio sine qua non. De-

(1) Dicit in I *Sent.*, d. 40, q. 4, a. 2, ad 3: «dicendum quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed *ex defectu unius consequitur negatio effectus*. Dico ergo quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima, per modum subjecti et materiae... Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis, sed potest incidere ex parte recipientis, et ita est in proposito».

negatio divina gratiae dicit plus quam simplex permissio peccati, quae non est poena praesertim pro primo peccato.

Inst.: Conc. Trid. dicit, Denz. 804: «Deus sua gratia semel justificados non deserit, nisi ab eis prius deseratur».

Resp.: 1^o Hoc dicit ipse Aug., *de Nat. et gratia*, c. 26, n. 29, qui tamen solvit problema de malo ut dictum est.

2^o Hoc est dicere: Deus non subtrahit *gratiam habitualement*, nisi propter peccatum praecedens.

3^o Si vero agitur *de gratia actuali*, tum verum est de desertione proprie dicta, quae est divina denegatio gratiae actualis; sed non verum est de *simplici permissione divina* initii primi peccati, quia Deus non tenetur hominem etiam justum praeservare a peccato per auxilium speciale et efficax *indebitum*; sed non subtrahit gratiam sufficientem, cui si non resisteret homo, perveniret ad bonum; si vero ei resistit, potest ei juste denegari gratia efficax.

Inst.: Supremus amicus debet semper dare gratiam efficacem ad vitandum peccatum. Atqui Deus est supremus amicus omnis hominis. Ergo Deus semper debet dare omnibus gratiam efficacem ad vitandum peccatum.

Resp.: Faveas probare majorem, v. g. quod Supremus amicus Adae innocentis debeat illi *semper* dare gratiam non solum sufficientem, sed etiam efficacem, scil. impediendo resistantiam gratiae sufficienti.

Inst.: Jam gratia sufficiens exigitur *ut possibilia* sint praecepta.

Atqui Deus ex abundantia bonitatis suae sibi metipso debet dare nobis *largius* quam exigit possibilitas mandatorum, cfr. I, q. 21, a. 4.

Ergo Deus ex abundantia bonitatis suae sibi metipso debet dare nobis plus quam gratiam sufficientem, id est efficacem.

Resp.: Dist. min.: *saepe* pro genere humano, et etiam *saepe* pro justo, conc.; *semper* usque ad finem, faveas probare.

Inst.: Deus sibi metipso debet conjungere *semper* in omnibus suis operibus misericordiam et justitiam.

Resp.: Dist.: per abundantes gratias sufficientes, praedicationes, exempla, transeat; per gratias semper efficaces, faveas probare. Etiam dum punit Deus, ejus misericordia unitur justitiae, quia punit etiam in inferno «*citra condignum*».

Ultima inst.: Qui non conservat in bono est causa indirecta peccati hominis hac conservatione indigentis.

Atqui Deus, permittendo initium primi peccati, non conservat hominem in bono.

Ergo Deus est causa indirecta peccati.

Resp.: Dist. maj.: qui non conservat in bono, dum potest et tenetur conservare, conc.; dum potest sed non tenetur, nego; et contradist. minorem. Deus autem non tenetur conservare in bono omnia defectibilia, alioquin *nunquam defectibilia deficerent*, et hoc non esset specialissimum privilegium pro B. M. V., sed esset quid communissimum. Dat quidem Deus *ex superabundantia* bonitatis suae plus quam exigit justitia (I, 21, a. 4), hoc facit etiam pro qualibet persona, *saepe*, sed non *semper usque ad finem*, quamlibet scil. perducendo ad finem ultimum.

Si vero dicitur: sed homo indiget conservari in bono, ut in bono remaneat, respondetur: indiget et habet jus ut conservetur, et Deus sibi metipso debet eum

conservare in bono, nego; indiget sine jure isto, conc. Imo homo secundum se est defectibilis, et consequens est quod id quod est defectibile aliquando deficiat et deficiat aut physice sine culpa, ut agentia nobis inferiora, aut moraliter voluntarie et cum culpa, quam Deus non tenetur impedire; et si teneretur, nunquam peccatum eveniret, nunquam defectibilia deficerent. Nulli ne electis quidem debetur electio efficax ad gloriam, alioquin omnes salvarentur.

Et hoc est quod dicit S. Thomas I-II, q. 79, a. 1, c. in fine: «Contingit quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitanda peccata, quod si praeberet, non peccarent; sed hoc totum facit secundum ordinem sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem, potens et debens gubernare», id est nisi propter negligentiam, atqui negligentia divina est contradictio in terminis. Sic haec objectio difficilis quidem est, sed non cogens est.

Inst.: S. Thomas I, q. 21, a. 4 ait: «Etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigit proportio rei».

Resp.: Utique saepe, sed tamen non ita ut semper perducatur omnem hominem ad finem ultimum, eum praeservando et sublevando a peccato. In hoc est quidem magnum mysterium, imo mysterium iniquitatis magis obscurum quam mysterium gratiae, quia est obscurum non solum quoad nos, sed etiam quoad se. At tamen vitatur evidens contradictio, prout manifeste servanda sunt *duo certissima principia*:

1^{um} principium: «Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis» S. Aug., *de Natura et gratia*, c. 43, n. 50; hoc principium citatur contra protestantes in Conc. Trid., Denz. 804.

2^{um} principium formulatur a S. Thoma I, q. 20, a. 3: Utrum Deus aequaliter diligat omnia, sic: «Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri». Est principium praedilectionis aequivalenter revelatum sub ista forma apud S. Paulum: «Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate» Philipp. II, 13: «Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?» I Cor. IV, 7.

Haec duo principia sic enuntiantur in Conc. Carisiacensi, Denz. 318, sec. verba S. Prosperi: «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum».

Haec duo principia seorsim sumpta sunt certissima sec. Revelationem, et jam in ordine naturali evidentissima; sed *intima conciliatio eorum* remanet abscondita, nulla intelligentia creata potest suis viribus naturalibus eam videre, nam oporteret videre quomodo intime conciliantur *in Deitate infinita misericordia, infinita justitia et suprema libertas*; Deitas autem videri nequit nisi per lumen gloriae.

Sic remanet mysterium ita enuntiatum a Bossuet:

«Debemus in captivitatem intelligentiam nostram redigere coram divina obscuritate et duas gratias admittere, quarum una relinquit voluntatem no-

stram inexcusabilem coram Deo, et altera impedit ne in seipsa gloriatur » (1).

Unde dicit S. Paulus I Cor. I, 31: « *Qui gloriatur, in Domino gloriatur* ». Ephes. II, 8-10: « *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*, non ex operibus, ut ne quis gloriatur. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu, in operibus bonis quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus ».

Thesis scribenda esset *de falsa evidentia cum obscuritate verae fidei comparata* ad illustrandum quare, non raro, praesertim in nostra quaestione de malo, objectiones videantur primo aspectu clariores quam responsiones. Saltem de hoc oporteret tractare in aliquo capite thesios de fide donis illustrata.

Ratio principalis est quia objectiones sumuntur ex *apparentia superficiali realitatis*, dum *responsiones* sumuntur ex ipsa realitate quae est altissima ex parte Dei, et profundissima ex parte defectibilitatis nostrae, ac proinde nobis *obscurae* remanent.

Imo in hoc problemate sunt duae obscuritates ad invicem oppositae, scil. altior obscuritas realitatis divinae quae est transluminosa, et inferior obscuritas ipsius peccati, quod in se est privatio lucis, veritatis et bonitatis. Inter autem has duas obscuritates ad invicem oppositas est *vera claritas* principiorum certissimorum, ut « *Deus impossibilia non jubet* », et « *nullus esset alio melior si non magis diligeretur a Deo* ». Conciliatio intima horum principiorum est mysterium; sed eorum vera claritas ostendit quod apparens claritas objectionum est solum superficialis et falsa; sic semper invenitur in eis quaedam falsitas sophistica, et nulla ex his objectionibus est cogens seu necessaria.

Utilitas harum objectionum est quod provocat in justis desiderium contemplationis mysterii Deitatis, supra omnem ideam distinctam; haec contemplatio procedens a *fide* donis illustrata, seu a fide penetrante et sapida, cum quadam experientia divinorum, remanet obscura, obscuritate transluminosa, de qua egregie loquitur S. Joannes a Cruce, *Nocte obscura*, l. II, c. 17 et 18.

* * *

2^a concl.: *Deus vult et causat per accidens malum physicum et malum poenae* sic probatur:

Agens quod virtute sua producit per se aliquam formam, « *causat ex consequenti et quasi per accidens* » privationem formae oppositae.

Atqui Deus vult et causat per se ac principaliter *universi bonum*, quod requirit defectibilia quae quandoque deficient, et *ordinem justitiae*, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur.

Ergo Deus vult et causat ex consequenti et quasi per accidens malum physicum et malum poenae.

Notandum est quod S. Thomas fundat hanc probationem non solum supra

(1) BOSSUET, *Oeuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643. « Il faut captiver nos intelligences devant l'obscurité divine du mystère de la grâce, et admettre deux grâces, dont l'une (la suffisante) laisse notre volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre (l'efficace) ne lui permet pas de se glorifier en elle-même ».

causalitatem efficientem, sed etiam supra intelligentiam et voluntatem divinam, quia quidquid Deus causat etiam per accidens, eodem modo vult; nam Deus ab aeterno voluit et praevidebat quidquid faciet etiam per accidens, in his vel illis circumstantiis. E contra nos quandoque producimus per accidens quaedam mala a nobis non praevisa nec volita. Non ita est pro Deo.

Sic S. Thomas redit ad probationem quam dederat supra I, q. 19, a. 9: Utr. voluntas Dei sit malorum, ubi dicitur: « *Deus vult malum naturalis defectus, vel malum poenae, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum* ». Sed nullo modo potest velle malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum a Deo volitum super omnia.

Dubium; Estne vera haec propositio: « *Licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse et fieri*, nam ea quae in se mala sunt ordinantur ad aliquod bonum »? Si vera esset haec propositio etiam ista: bonum est peccata esse.

Respondet negative S. Thomas I, q. 19, a. 9, ad 1: « *Quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri.....* Sed hoc non recte dicitur: *quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens*. Praeter intentionem enim *peccantis* est quod ex hoc sequitur aliquod bonum, sicut praeter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum ». Unde dicendum est, ut ibid. notatur: Deus vult quasi per accidens et ex consequenti malum physicum et malum poenae, et solum vult permittere peccata fieri, ea non impediendo, et occasionaliter ex eis bonum eliciendo. In hoc sensu tantum dicitur: « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* ».

Totus articulus reducitur ad sequentem synopsis:

Deus nullo modo vult nec causat malum culpae:

Nec ex parte finis: *quia peccatum privat ordinem ad bonum divinum super omnia a Deo dilectum.*

Nec ex parte efficientis: *quia peccatum est ex agente voluntario deficiente, saltem per inconsiderationem, et hic defectus non reducitur ad Deum indeficientem.*

Deus vult quasi per accidens malum physicum et poenae:

Ex parte finis, *quia vult bonum universi et justitiae* ad quod sequuntur haec mala.

Ex parte efficientis, *quia haec mala proveniunt ex virtute agentis producentis formam ad quam sequitur privatio formae oppositae.*

ART. III. — Utr. sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

Status quaestionis: Hic articulus est directe contra manichaeos, albigenes et alios haereticos qui dualismum docebant. Titulus quaerit directe de causa efficiente. Albigenes saeculo XIII suas doctrinas diffundebant in meridionali parte Galliae. S. Thomas initio articuli colligit argumenta quae proponi possunt pro dualismo.

1^a obi.: In rebus invenitur fere ubique contrarietas, scil. vita et mors, bonum

et malum, verum et falsum, pulchrum et turpe, etc. Ergo requiruntur duo principia contraria. — *Resp.* erit: contraria conveniunt in ratione essendi.

2^a: Si unum contrariorum est in rerum natura, ita et oppositum. Sed summum bonum existit. Ergo etiam summum malum. — *Resp.*: malum opponitur bono cuius est privatio, non bono in quo est.

3^a: Gradus perfectionis dicuntur sec. quod appropinquant ad optimum seu ad Bonum per essentiam, ita gradus mali ad summum malum. — *Resp.* erit: dicitur malum et pejus per recessum a bono, non per accessum ad summum malum.

4^a: Malum per participationem reducitur ad malum per essentiam. — *Resp.*: non datur malum per participationem, sed entia quae privantur bono debito.

5^a: Omne quod est per accidens reducitur ad illud quod est per se, et cum malum sit *ut in pluribus* habet causam per se, scil. summum malum. — *Resp.* erit: etiamsi sit ut in pluribus in genere humano, malum non est per se intentum.

6^a: Malum effectus reducitur ad malum causae, scil. ad causam deficientem, et non potest esse processus in infinitum, ergo est prima causa mala. — *Resp.* erit: malum reducitur ad aliquam causam bonam, ex qua sequatur malum per accidens.

Conclusio: *Non est nec potest esse primum principium malorum.*

Hoc est de fide. Cfr. Denz. 234 sqq.; 367, Conc. Lateran. II, 1139; 707, Conc. Florentinum et 710. — Arg. «sed c.» revocat in memoriam dogma creationis, sec. quod Deus est causa omnis entis.

Corpus art. continet duas partes: 1^a est proprie theologica, probat conclusionem, 2^a est potius historica, scil. quare manichaei admiserunt duo principia.

Prob. conclusio tripliciter: 1^o ex notione boni, 2^o ex notione mali, 3^o ex notione primi principii.

1^o ex notione boni:

Bonum et ens convertuntur.

Atqui primum principium malum esset malum per essentiam, et nullo modo bonum.

Ergo hoc primum principium malum non esset *ens*, non existeret.

Maj. probata est supra I, q. 5, a. 3, et q. 48, a. 3. Nam omne ens in q. est ens in actu est quaedam perfectio et bonum appetibile sibi, sic omne ens appetit conservare suum esse. Et sicut materia est ens in potentia, ita est bona in potentia. Unde nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse. Et proinde malum non est nisi in bono tanquam in subjecto, ut ostensum est q. 48, a. 3.

2^o ex notione mali:

Si malum esset integrum, seu corrumpere totaliter bonum in quo est, semetipsum destrueret, ait Arist. *Eth.* I, 4, c. 5, nam non potest esse nisi in subjecto. Atqui summum malum esset integrum.

Ergo seipsum destrueret.

3^o ex notione primi principii:

Primum principium non potest esse causatum per accidens ab alio, nec potest esse causa tantum per accidens.

Atqui malum causatur per accidens a bono, id est aut ab agente deficiente, aut ab agente contrario, et non potest esse causa nisi per accidens, scil. ratione boni adjuncti.

Ergo ratio mali repugnat rationi primi principii.

Ergo haec positio dualistica manichaeorum ex omni parte contradictionem implicat, et opponitur sapientiae, ut insipiens et stulta.

In 2^a parte potius historica art., S. Thomas ostendit quomodo manichaei ad hanc solutionem problematis de malo pervenerunt.

Ratio est quia hi haeretici non consideraverunt causam universalissimam entis in q. est ens, id est causam creatricem, sed *solum particulares causas efficientes et finales*. Sed quod est nocivum per respectum ad aliquod ens particulare, ut vipera per respectum ad hominem, potest esse utile per respectum ad bonum universale totius universi. Item nescierunt supra causas ad invicem contrarias ad causam universalissimam pervenire.

Legenda est resp. ad 5^m.

Ad 5^m dicit S. Thomas quod corruptibilia, in quibus est malum naturae, sunt modica pars universi; hoc ait putando quod corpora caelestia sunt incorruptibilia, sed nunc analysis spectralis ostendit contrarium. Attamen post resurrectionem carnis non erunt amplius corruptiones, cf. Suppl. q. 82, 86, 91, de qualitate mundi post iudicium.

In hac resp. rursus affirmat quod *in solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus, prout plures sequuntur sensum quam rationem*.

Sic terminantur quaestiones de malo: quid sit, quotuplex sit et de causa ejus.

APPENDIX

De tribulationibus justorum, earumque variis motivis.

Cfr. S. Thomam in Joan. XV, 2, in Matth. X, 38, in Job. Cfr. Tabulam auream: *tribulationes*. — S. Gregor. in Job, S. Chrysost. Homil. I. Quidam dixerunt: S. Thomas nunquam locutus est de purificationibus passivis et de cruce sanctorum. Videamus.

Principalis responsio datur a Domino in Evang. apud Joannem, XV, 1-2: «Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum: et omnem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat». Circa hoc S. Thomas dicit in Joan. XV, 2: «Cultores, ut magis fructificent (vineae), purgant eam a superfluis surculis. Ita est in homine. Nam homo bene dispositus et Deo conjunctus, si suum affectum ad diversa inclinet, virtus ejus minoratur et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod Deus, ut bene fructificet, frequenter praescindit hujusmodi impedimenta et purgat, immittens tribulationes et tentationes, quibus fortior fiat ad operandum; et ideo dicit: "Purgabit eum" etiamsi purus existat; quia nullus est adeo purus in hac vita ut non sit magis purgandus; dicitur in I Joan. I, 8: "Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est".

Et hoc (facit Deus), ut plus fructum afferat (justus), id est ut crescat in virtute, ut tanto sit fructuosior quanto mundior, sec. illud Apoc. XXII, 11: "Qui justus est, justificetur adhuc; et sanctus, sanctificetur adhuc". Coloss. I, 6: "Verbum Evangelii fructificat et crescit". Ps. LXXXIII, 8: "Ibunt de virtute in virtutem".

Sic justus tribulatione purificatus fert fructum multum, ut dicitur ibid., Joan. XV, 5: "Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum". Quod sic explicatur ibid., a S. Thoma: "Fert triplicem fructum in vita ista. Primus est *abstinere a peccatis*... Secundus est *vacare operibus sanctitatis*... Tertius fructus est *vacare aedificationi aliorum*. Fert etiam quartum fructum in vita aeterna". Et ratio hujus efficaciae est quod justus manet in Christo dicente: "sine me nihil potestis facere". Haec est prima ratio tribulationum justorum.

2^a ratio est ut justus assimiletur Christo et iisdem mediis ac Christus coope- retur ad salutem aliorum. Ita S. Paulus, ad Rom. VIII, 17-18: "Si autem filii (Dei sumus) et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur ut et conglorificemur. Existimo quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis".

Circa haec verba "si tamen compatimur", S. Thomas dicit in suo Comm.: "Christus qui est principalis heres ad hereditatem gloriae pervenit per passiones: "Nonne oportuit Christum pati et ita intrare in gloriam suam?" (Luc. XXIV, 26). Non autem nos faciliore modo debemus hereditatem adipisci. Et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam hereditatem pervenire. Unde dicitur in Actibus Apost. XIV, 21: "per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei"... Unde dicit, si tamen compatimur, id est simul cum Christo patienter sustinemus tribulationes hujus mundi, ut cum Christo conglorificemur. Cfr. II Tim. II, 11-12: "Si commortui sumus... et conregnabimus".

Unde Dominus dicit Luc. IX, 23: "Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me". Item Matth. X, 38: "Qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus". — S. Thomas hoc sic explicat in Matth. X, 38: "Ita dictum est quod qui amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus (ut verificatum est in persecutionibus). Item qui amat seipsum plus quam me, non est me dignus. Quia nihil potest replere totum affectum nisi Deus... Unde qui non est paratus etiam mortem pati propter veritatem et illam maxime mortem, scilicet mortem crucis, non est me dignus; imo etiam debet gloriari de cruce, sicut habetur ad Galat. VI, 14: "Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi". Item... ille crucem accipit qui carnem suam affligit, ut habetur ad Gal. V, 24: "Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis suis". Item crux fertur in corde, quando contristatur pro peccato, ut dicebat Apostolus II Cor. XI, 29: "Quis scandalizatur et ego non uror"?... Item... dicitur et qui perdiderit animam, id est vitam, id est si exposuerit se morti propter me, inveniet eam".

Hoc verificatum est in Apostolis, unde S. Paulus dicit ad Galat. II, 19-20: "Christo confixus sum cruci. Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus". Et ad Galat. VI, 14: "Mihi absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi". Circa haec ultima verba S. Thomas ait: "Vide quod ubi mundi Philosophus erubuit, ibi Apostolus thesaurum reperit. Quod illi visum est stultitia, Apostolo factum est sapientia et gloria, ut dicit Augustinus. Unusquisque enim in ea

re gloriatur, per quam reputatur magnus... v. g. in divitiis... Et ideo Apostolus non gloriatur nisi in Christo, praecipue autem in cruce Christi, et hoc quia in ipsa inveniuntur omnia, de quibus homines gloriari solent. Nam *gloriantur aliqui de magnorum amicitia*... in cruce autem est... evidens signum divinae amicitiae... Item *gloriantur aliqui de scientia*, et hanc Apostolus excellentiorem invenit in cruce... "Non enim aestimavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum", I Cor. II, 2. Nam in cruce est perfectio totius legis et tota ars bene vivendi. Item *gloriantur aliqui de potentia*, et hanc Apostolus maximam habuit per crucem: "Verbum crucis pereuntibus stultitia est, his autem, qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est". I Cor. I, 18. Item... *gloriatur in cruce Apostolus de libertate accepta, de associatione ad regnum caeleste, et ad victoriam Christi contra daemonem et peccatum*. Cfr. II Thess., lect. 1 fin.; Hebr. X, lect. 4 princ.

Unde sec. S. Thomam explicantur tribulationes justorum, praesertim per duas rationes: 1^o ut purificentur et fructum plus afferant, et 2^o ut cooperentur cum Christo et eisdem mediis ad salutem animarum. Complementum hujusce doctrinae, praesertim quoad primam rationem, invenitur in suo *Com. in Job*, c. I, 4, 7, 21.

Sic tribulatio est fornax probans electos; nam in ea confunduntur mali, quia perdunt sperata, scil. temporalia, non autem justi. Cfr. S. Th. in Ps. XXXVI med. Tribulatio impii gravior est quam tribulatio justi, quia impius non habet amorem Dei ad eam portandam. Cfr. S. Th. in Job. c. 21.

Quidam philosophi objiciunt: haec doctrina de cruce, de tribulatione sanctorum, non solum est supra rationem, sed quodammodo contra eam.

Ad hoc respondetur, quod in ea aliquid est omnino conforme rectae rationi, scil. quod tribulatio ostendit absolutam insufficientiam pro nobis vitae sec. sensum et passiones, ut bene explicat ipse Spinoza in sua *Ethica*, dicens quod homo vivens sec. passiones vult esse centrum omnium et fit omnium servus et non liber, ac contradictionem invenit cum aliis et in seipso (1). Ergo tribulatio quae invenitur in vita sensuali, suscitatur desiderium vivendi secundum rectam rationem, ubi habetur liberatio. Homo sensualis fit servus circumstantiarum externarum, passionum suarum et aliorum hominum.

Et altius pariter tribulatio quae invenitur in vita rationali seu intellectuali et morali, inter varias difficultates, suscitatur desiderium vivendi sec. vitam divinam.

Unde pessimismus est conclusio sensualismi, sec. Spinozam, dum recta ratio super sensus disponit ad optimismum, nam sensus non cognoscunt nisi particularia, dum ratio considerat bonum universi propter quod multa mala permittuntur. Altior autem optimismus invenitur in vita supernaturali sec. illud Pauli: "His qui diligunt Deum omnia cooperantur in bonum". Et Christianismus melius agnoscit quam philosophi graeci quod felicitas perfecta non invenitur in hac lacrimarum valle, sed in vita futura.

(1) Amor passio generat invidiam, odium, et homo non regulans passiones suas, ab his contradictorie trahitur.

Per oppositum: ille qui non vult supernaturaliter vivere, descendit a vita spirituali ad vitam mere intellectualem, in ea invenit difficultates, ad quas superandas oportet ascendere; si non ascendit, descendit ad amaram superbiam aut ad vitam sensualem. Qui non vincit vincitur, et qui non ascendit, descendit.

De variis motivis tribulationum justorum sec. J. Chrysostomum.

Sanctus Joannes Chrysostomus in hom. I de Statuis dat octo rationes tribulationum justorum, desumptas ex S. Paulo.

1^o *Remedium contra superbiam*: «Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus», II Cor. XII, 7.

2^o *Remedium contra vanam gloriam*: «Ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut aliquid audit ex me», II Cor. XII, 6.

3^o *Ut virtus seu fortitudo Dei splendeat in hominibus infirmis quibus utitur*. «Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi», II Cor. XII, 9.

4^o *Ut patientia justorum manifestetur occasione persecutionis* et ut clare appareat puritas intentionis eorum, prout etiam inter persecutiones in bono perseverant, ut Job (Job. II, 3).

5^o *Ut justus de vita futura cogitet*, de praemio aeterno, dum quasi nullum praemium in hac vita accipit. Unde S. Paulus inter persecutiones et perpetuas contradictiones scribit: «Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiles sumus omnibus hominibus», I Cor. XV, 19.

6^o *Ut illi qui dolent consolationem accipiant videndo tribulationes sanctorum et eorum constantiam*. Sic S. Paulus ad Hebraeos XI, eos exhortat in memoriam revocando heroica exempla fidei inter adversa in V. Testamento.

7^o *Ut constet sanctos imitandos esse ejusdem naturae ac ipsi nos*. Jac. V, 17: «Elias homo erat similis nobis passibilis».

8^o *Ut distinguamus vera mala et vera bona a falsis*, cfr. Hebr. XII, 6: «Quem enim diligit Dominus castigat: flagellat autem omnem filium quem recipit». — I Cor. IV, 12-13: «Maledicimur et benedicimus; persecutionem patimur et sustinemus... tanquam purgamenta hujus mundi facti sumus, omnium peripsema usque adhuc».

Cfr. S. Joannem Chrysost., *Consolationes ad Stagira*, 1. III.

DE ANGELIS (quaestiones capitales).

CAPUT I.

De existentia et de substantia angelorum.

Nomine «Angeli» intelligitur *substantia creata, mere spiritualis* (nullo modo ad informandum corpus ordinata) et igitur *intellectualis* (non rationalis). Sic est subsistens et personalitate gaudens; nam est substantia completa, per se separatim existens et operans, ac *sui juris* seu habens dominium suarum actionum.

ART. I. — De existentia angelorum.

Eorum existentia negata est olim ab epicuracis et sadduceis, hodie negatur ab atheis, rationalistis et a protestantibus liberalibus, qui asserunt angelos, de quibus loquitur S. Scriptura, esse vel bonas inspirationes divinas, aut homines a Deo missos ad alios erudiendos.

Testimonium S. Scripturae.

A) *In V. T.* docetur existentia angelorum, tum bonorum tum malorum. Gen. II, 1; III, 24; XXVIII, 12; XXXII, 1; Exod. XXII, 34; XXXIII, 2; Deut. XXXII, 18; Ps. LXXVII, 49; CV, 37; Job I, 6; II, 7; Zachar. III, 1; Eccli. XXI, 30; Tob. III, 8; VI, 8, 14; VIII, 3; XII, 14; Is. VI, 2; XXXVII, 36; III Reg. XIX, 5; Dan. III, 49; Dan. VII, 10; IX, 21; X, 1; II Mach. X, 29. Imo jam ex libris V. T. constat quod angeli sunt creaturae intelligentes, in magno numero, quod in eis est ordo (Dan. X, 13) — seraphim et cherubim — et quod angeli boni, Deo mandante, homines bonos adjuvant, custodiunt (Ps. XXIII, 8; Tob.). E contra angeli mali, Deo permittente, homines infestant (Deut. XXXII, 17; Ps. CV, 37; Tob. III, 8; VI, 14).

B) *In N. T.* haec doctrina V. T. confirmatur. Luc. I, 11, 26; II, 13; Matth. I, 20; II, 13, 19; IV, 11; XVIII, 10; XXIV, 31; XXVI, 53; XXVIII, 1-7; XIII, 41, 49; Luc. XX, 36; Act. Ap. V, 19; VIII, 26; XII, 7-15, 23; XXVII, 23 etc. S. Paulus enumerat eorum ordines: Col. I, 16: «sive

Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates». Item loquitur de daemonibus: II Cor. IV, 4; XI, 14; Hebr. I, 4-7, 14.

Etiamsi pseudo-Dionysius non scripsisset *De caelesti hierarchia*, S. Thomas supra testimonia S. Scripturae et Traditionis potuisset hunc tractatum de Angelis componere.

Quid docet Ecclesia de Angelis? Cfr. Denz., index theol., p. 17.

1^o Docet quod angeli existunt, a Deo creati sunt non ab aeterno, et sunt spirituales, Denz. 428; 2^o quod non propagantur, Denz. 533; 3^o quod diabolus creatus est bonus, Denz. 237. Principalis definitio est in Conc. Lat. IV, Denz. 428.

Insuper magisterium ordinarium Ecclesiae ubique praedicat doctrinam de custodia angelorum, et theologi hanc doctrinam considerant ut de fide. Denique, sec. Suarez, de fide est quod angeli non sunt dignitate aequales, ut ex pluribus textibus praesertim S. Pauli constat.

Juxta omnes Patres: Angeli a Deo creati sunt, ac intellectu et libertate praediti sunt. Sed spiritualitas absoluta angelorum non clare affirmatur a quibusdam Patribus antiquis, scil. ante IV saec. Post saec. IV Patres graeci profitentur angelos esse incorporeos et immateriales. Sine angelis series ascendens creaturarum apparet abrupta (1). Post saeculum XII, communiter theologi docent angelos esse omnino incorporeos, attamen Scotus adhuc admittit in eis esse materiam incorpoream.

ART. II. — De principiis S. Thomae in hoc tractatu cum principiis Scoti et Suarezii comparatis.

1^o S. Thomas affirmat *spiritualitatem absolutam* angelorum, et proinde quod non possint esse duo angeli ejusdem speciei quia principium individuationis est materia quantitate signata. Scotus docet contrarium. Suarez eclecticus tenet cum S. Thoma absolutam spiritualitatem angelorum et cum Scoto quod possunt esse duo angeli ejusdem speciei.

2^o Pro S. Thoma *objectum proprium intellectus angeli est propria essentia angeli*, dum objectum proprium intellectus nostri est essentia rerum sensibilium. Ergo dum idea humana est abstracta a singularibus sensibilibus, *idea angelica non est abstracta*, sed est naturaliter indita ac *simul universalis et concreta*, scil. repraesentat simul speciem v. g. leonis, et ejus individua actualia et praeterita de quibus remanet memoria.

Unde ideae angelicae sunt participationes idearum divinarum secundum quas Deus est causa rerum. Proinde *angeli non habent cognitionem discursivam*, sed *mere intuitivam*. Cognoscunt non componendo et dividendo, sed vident proprietates rerum in rerum essentia uno simplicissimo intuitu, item conclusiones in principiis et media in finibus.

Sic angeli non possunt errare respectu eorum quae naturaliter rebus con-

(1) ROUET DE JOURNAL, *Enchir. patristicum*, Index theol., n. 198-210.

veniunt aut non conveniunt. Sed errare possunt circa ea quae sunt omnino contingentia et libera, ut secreta cordium et futura libera.

Scotus e contrario tenet quod angelus, quamvis sensus non habeat, potest accipere ideas a rebus sensibilibus; non enim Scotus vult assignare objectum proprium et specificativum intellectus angelici. Tenet proinde quod angelus potest cognoscere discursive.

Suarez admittit cum S. Thoma innatismum pro angelis, et cum Scoto quod angeli possunt discurrere seu ratiocinari.

3^o Quoad voluntatem angelorum, S. Thomas admittit quod in voluntate sunt quidam actus necessarii ut naturale desiderium beatitudinis in communi. Insuper nihil est volitum nisi praecognitum ut conveniens, proinde electio libera semper conformis est cum ultimo judicio practico libero a quo regulatur, sed voluntas facit quod hoc judicium sit ultimum, dum illud libere acceptat.

Scotus e contrario tenet quod omnis actus voluntatis est liber et quod electio libera potest esse non conformis cum ultimo judicio practico; in hoc apparet voluntarismus Scoti.

Haec ultima thesis admittitur etiam a Suarezio.

Ex hoc sequuntur plura discrimina quoad voluntatem angelorum.

Pro S. Thoma, angelus naturali dilectione diligit, non solum beatitudinem in communi, sed etiam Deum auctorem suae naturae plus quam seipsum (I, q. 60, a. 5) et proinde probabilius non potest peccare directe et immediate contra suam legem naturalem, quam intuitive videt inscriptam in sua propria essentia (I, q. 63, a. 1, ad 3, et de Malo, q. 16, a. 3). Sed daemon directe et immediate peccando contra legem supernaturalem, indirecte peccavit contra legem naturalem.

Item S. Thomas tenet quod angelus etiam in via non potest venialiter peccare, sed solum mortaliter, quia «mens angeli (mere intuitiva) non fertur in ea quae sunt ad finem nisi secundum quod stant sub ordine finis» I-II, 89, 4. Videt media in finibus, sicut conclusiones in principiis. Sic angelus non potest se avertere a debito medio ad finem, quin se avertat a fine ultimo et mortaliter peccet. Imo, secundum S. Thomam, propter superioritatem intellectus angelici electio ejus libera est immutabilis, est participatio quaedam immutabilitatis electionis divinae, sed ex hoc sequitur quod peccatum mortale angeli est irremissibile, seu irrevocabiliter vult angelus id quod libere elegit cum plena advertentia mere intuitiva, scil. post considerationem non successivam, sicut nostra, sed simultaneam eorum omnium quae ad rem electam pertinent, absque passionum influxu. Unde si aliquis diceret daemone post ejus electionem: «hoc non considerasti», respondere posset daemon: «hoc etiam consideravi». Sic explicatur obstinatio daemonis, prout omnia consideravit ante electionem suam et eam mutare non potest; unica via ad eam revocandam esset via humilitatis et obedientiae, et hanc viam non voluit et non vult. Cfr. I, q. 62, a. 4, 5; q. 63, a. 5, 6; q. 64, a. 2.

Scotus per oppositum tenet, secundum suum voluntarismum, quod electio non semper conformis est ultimo judicio practico, et quod primum peccatum mortale daemonis, ratione sui, non est irrevocabile et irremissibile. Sed daemones commiserunt plura peccata ante eorum obstinationem et post quodlibet peccatum poterant ad Deum reverti. Unde eorum obstinatio explicatur solum extrinsece, ex hoc scil. quod Deus statuit se post plura eorum peccata non amplius concessurum esse gratiam conversionis.

Suarez in suo eelectismo tenet cum S. Thoma quod voluntas angelica non continet concupiscibilem et irascibilem. Sed, cum Scoto, admittit quod angelus ex hoc quod *potest ratiocinari*, potest peccare etiam *directe* contra legem naturalem, item quod potest venialiter peccare. Tenet etiam quod post suum primum peccatum mortale potest ad Deum reverti; ratio est quia, pro Suarezio, electio potest esse non conformis ultimo iudicio practico.

Denique Suarez considerat obstinationem daemonis ut sequelam tristitiae *status* ad quem sese videt damnatum. — Responderet S. Thomas: sed est ipsa damnatio et *immutabilitas huiusce status* quae explicanda est, aut *intrinsece* per modum intuitivum cognitionis electionem dirigentis, aut *solum extrinsece* per hoc quod Deus non dat amplius conversionis gratiam.

4^o *Quoad statum originale angelorum et quoad eorum merita et demerita.*

Tres hi doctores tenent quod angeli elevati sunt ad ordinem gratiae, imo probabilius quod creati sunt in gratia. Sed sunt discrimina inter eos quoad tria: a) Utrum angeli potuerint peccare in primo instanti? S. Thomas negat; b) Utrum probatio eorum duraverit unum instans an plura? S. Thomas dicit: unum instans. c) Utrum angeli acceperint *essentialem gratiam et gloriam* dependentem a meritis Christi? S. Thomas negat, quia merita Christi sunt merita Redemptoris et angeli non sunt redempti. Scotus et in parte Suarez in his recedunt ab Angelico Doctore quia recedunt a principiis supra expositis.

Ex hoc brevi conspectu apparet quod S. Thomas multo magis affirmat *distinctionem specificam angelorum et hominum* ex objecto proprio et specificativo eorum intellectus. Sic optime affirmat quod angeli sunt spiritus mere intellectuales et intuitivi, non rationales nec discursivi. Insuper conservat principium *nihil est volitum nisi praecognitum ut conveniens*: omnia alia discrimina fluunt ex his duobus principalibus.

ART. III. — De creatione et substantia angelorum.

(q. 61, a. 2 et 3 et q. 50.)

Angeli creati sunt non ab aeterno, probabilius simul cum creatura corporea, quia sunt partes universi, nulla autem pars est perfecta a suo toto separata (cfr. IV Conc. Later., Denz. 428).

Probabilius creati sunt in caelo empyreo. Maxima est eorum multitudo (Dan. VII, 10): « Millia millium ministrabant ei (Deo), et decies millies centena millia assistebant ei » (Item Apoc. V). Numerus eorum excedit numerum specierum substantiarum materialium, comparabilis est cum multitudine stellarum. Quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiore excessu creata sunt ad perfectionem universi, q. 50, a. 3. Hoc principium intelligendum est de principalibus partibus universi, quas Deus solus sine interventu causarum secundarum produxit, v. g. de stellis, de constellationibus et de angelis. Non sequitur ex hoc principio quod debeat esse in mundo plus auri quam argenti, plus argenti quam plumbi.

Ad quid creati sunt? 1^o Ad consequendam aeternam beatitudinem et Deum

glorificandum; 2^o Ut adjuvent et custodiant homines ac regant creaturas corporales.

Hoc secundum non est eorum finis, sed est resultantia eorum superioritatis, prout convenit quod inferiora a superioribus regantur.

ART. IV. — Angeli sunt puri spiritus absque ullo corpore quantumvis subtili (q. 50, a. 1.)

Scriptura nunquam de eorum corpore loquitur, et saepe eos vocat « spiritus »; spiritus autem quando de creaturis intellectualibus praedicatur opponitur corpori (cfr. Tob. XII, 19; Luc. XXIV, 37-39).

Insuper in IV Conc. Later. (Denz. 428) dicitur: « Deus simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam scil. et mundanam, et denique humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ». Item Conc. Vat., Denz. 1783.

In hac definitione clare definitur 1^o existentia angelorum; 2^o eorum realis distinctio tum a creaturis corporalibus, tum ab homine, qui simul est corporalis et spiritualis, et ex hoc aequivalenter statuitur angelorum incorporeitas. Haec tamen non fuit proprie definita, sed declarata, nam id quod Concilium expresse volebat definire erat unitas primi principii contra manichaeos.

Sed post IV Conc. Later. temerarium esset tribuere angelis corpus quantumcumque subtile. Unde post saec. XII communiter theologi docent angelos esse omnino incorporeos. Hoc admittitur etiam a Scoto, quamvis teneat in angelis esse materiam incorpoream.

S. Thomas (q. 51, a. 1) ostendit quod ad perfectionem universi requiruntur creaturae intellectuales, quae Deum cognoscere possint. « Cum autem *intelligere* non sit actus corporis nec alicujus virtutis corporeae, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis in quantum huiusmodi, sed *accidit alicui... quia est imperfecta* (prout ejus objectum est infimum intelligibile rerum sensibilium). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum oportet praexistere aliquid perfectum in genere illo ». Alioquin creatio esset manca, truncata, quasi mutilata.

Ut notat Cajetanus, semper quidem potest produci creatura perfectior, sed rationaliter infertur ad perfectionem universi requiri creaturam mere spirituales, ut genus quoddam entium.

ART. V. — Angelus est etiam omnino immaterialis. (ibid., a. 2.)

Avicenna admisit materiam communem spiritibus et corporibus, quia, ut aiebat, est aliquid in quo conveniunt. Sed id in quo conveniunt nihil aliud est quam essentia creata, ut quid capax existendi, limitans esse. Et juxta S. Thomam, *impossibile est quod substantia spiritualis habeat qualemcumque materiam.*

Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiae ejus, seu *operari sequitur esse* et modus operandi modum essendi. Atqui *intelligere est operatio penitus immaterialis*, seu intrinsece independens a materia, quia specificatur ab objecto universali, ab ente intelligibili, quod abstrahit etiam ab omni materia. Sic intellectus potest cognoscere prima principia entis, quae sunt absolute necessaria et universalia, supra omnia contingentia et singularia, et proinde potest cognoscere rationes essendi rerum. Substantia ergo spiritualis et intellectualis est omnino immaterialis.

ART. VI. — Quomodo angeli assumunt corpora?

Angeli tamen aliquando assumunt corpora, ut angelus qui apparuit Tobiae, etiam Abrahae; et tunc *accidentaliter uniuntur his corporibus, quae movent*, sed non vitaliter informant. Unde angelus dixit Tobiae XII, 19: «Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor» (q. 51, a. 3).

ART. VII. — Utr. angeli differant specie.

(q. 50, a. 4.)

Circa hoc nihil definitum est ab Ecclesia, sed ex diversis nominibus angelorum, quae in Sacra Scriptura inveniuntur, apparet in eis hierarchia, praesertim in Ep. ad Col. I, 16: «Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates» et in V. T. distinguuntur et subordinantur: seraphim, cherubim, archangeli, angeli. Ex his certum est quod angeli non sunt solum numero diversi; hoc communiter admittunt theologi.

Sed S. Thomas tenet quod omnes angeli differunt specie et hoc negatur a Scoto. Imo communius tenent thomistae quod, pro S. Thoma, *etiam de potentia absoluta non possunt esse duo angeli ejusdem speciei*.

Ratio est quia ea quae conveniunt specie et differunt numero conveniunt in forma et distinguuntur materialiter, prout actus non multiplicatur nisi per potentiam in qua recipitur, ita duae guttae aquae perfecte similes sunt duae ratione materiae in qua recipitur forma specifica earum. *Angeli autem non sunt compositi ex materia et forma*. Ergo impossibile est quod sint duo angeli ejusdem speciei. Id est, ut multi thomistae intelligunt, hoc est intrinsece impossibile, seu intrinsece repugnat, et non solum extrinsece, ratione finis, ut v. g. annihilatio alicujus animae etiam beatae, quod nunquam eveniet, sed etiam non intrinsece repugnat.

Confirmatur: Si albedo esset separata a materia, esset unica; et ex simili argumento probatur apodictice unitas et infinitas Dei, ex hoc quod Deus est actus purus irreceptus seu esse subsistens irreceptum. Cfr. I, q. 7, a. 1, 2; q. 11, a. 3, 4.

S. Thomas dicit etiam in qu. *De spiritualibus creaturis*, a. 8: «Si angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint

plures angeli unius speciei». Item I, q. 75, a. 7: «Non potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei». Item I, q. 76, a. 2, ad 1 ostenditur quod anima humana etiam separata individuatur per ordinem (per relationem transcendentalem) ad suum corpus resurgendum, sed e contra substantia angeli non habet ordinem ad corpus informandum. Ergo non possunt esse duo angeli ejusdem speciei. Nec sufficit recurrere, ut vult Scotus, ad «haecceitatem», nam proprie quaeritur undenam provenire potest quod, in eadem specie, natura sit *haec*, distincta ab *illa*. Hoc non potest esse nisi a materia.

Principium multiplicationis numericae in eadem specie debet esse intrinsecum et substantiale. Atqui implicat id praestari sine materia quantitate signata, aut sine ordine ad illam. Ergo in angelis, in quibus non est materia, non potest esse haec multiplicatio numerica. — Non potest explicari haec multiplicatio per aliquid supernaturaliter additum, nam hoc foret extrinsecum substantiae angelicae, quam supponeret constitutam.

Si Deus annihilaret archangelum Michaellem et rursus eum crearet, esset *idem* Michael rursus creatus, cum eadem essentia, eadem existentia rursus producta, recepta in eadem essentia. Insuper etiam si sic possent esse *successive duo* angeli ejusdem speciei (per annihilationem et secundam creationem), non sequeretur quod possunt esse *simul duo* angeli ejusdem speciei.

Remanet igitur principium: actus non potest multiplicari nisi per potentiam in qua recipitur.

Unde sec. S. Thomam: omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae, secundum vigorem intellectus, aliquomodo sicut diversi aves habent potentiam visivam plus minusve fortem, non omnes ut aquila; item aliquomodo septem colores arcus caelestis specie distinguuntur secundum gradationem ascendentem, ita pariter septem notae in sonorum gradatione.

ART. VIII. — An angelus sit in loco.

(q. 52, a. 1.)

Angelus, cum sit omnino incorporeus et immaterialis, non est secundum suam substantiam in loco, scil. per contactum quantitativum, non enim habet quantitatem. Sed dicitur aequivoce *esse in loco* prout movet localiter aliquod corpus per *contactum virtutis*, seu *dynamicum*, id est per operationem virtualiter transuentem; ita voluntas nostra spiritualis movet membra corporis nostri, et non est in loco per contactum quantitativum (ut manus mea tangit chartam), sed per contactum virtutis seu *dynamicum*. Cfr. q. 53, a. 1. Sed insuper anima humana, dum informat corpus suum, est definitiva in loco corporis sui et non alibi.

CAPUT II.

De virtute cognoscitiva angeli.

(I, q. 54, a. 1.)

ART. I. — Utr. intelligere angeli sit ejus substantia.

Respondetur negative.

Probatio indirecta: «Sed contra»: Plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus, nam operari sequitur esse. Atqui *esse* nullius creati est ejus substantia, hoc enim est proprium Dei. Ergo a fortiori intelligere angeli non est ejus substantia.

Probatio directa: I. Ex hoc quod *actio* est ultima actualitas agentis.

Actio est *ultima actualitas* virtutis operativae, sicut *esse* est ultima actualitas essentiae. Atqui *solus actus purus*, scil. Deus, est *sua ultima actualitas*. Ergo solus actus purus, scil. Deus, est suum agere, sicut ille solus est suum esse.

Major: Patet, quia facultas operativa ordinatur ad actionem, v. g. intelligentia ad intelligendum tanquam ad ultimum.

Minor: Constat ex oppositione inter verbum *esse* et *habere*; solus actus purus non solum *habet* suam ultimam actualitatem, v. g. suum esse, suum agere, sed etiam *est* sua ultima actualitas.

II. Considerando non solum ipsum agere, sed et *intelligere*.

Si *intelligere angeli* esset ejus substantia, esset *subsistens* ut ejus substantia. Atqui *intelligere subsistens* non potest esse *nisi unum* (sicut albedo, si subsisteret). Ergo substantia angeli non distingueretur a substantia Dei, nec a substantia aliorum angelorum.

Obj.: Id quod non est actus purus, non potest esse quidem *omnis* actualitas, sed potest esse *aliqua actualitas*, cum potentialitate admixta. Ergo non valet ratio.

Resp.: Dist. antecedens: id quod non est actus purus potest esse aliqua actualitas, *non ultima*, conc.; sic Michael est sua Michaelitas; *actualitas ultima*, nego.

Agere autem est actualitas ultima in ordine operationis, sicut *esse* in ordine essendi. Si angelus esset suum agere, haec *actualitas ultima* in eo esset *irrecepta*, et insuper, ut ultima, esset *irreceptiva*, sic esset actus purus.

Inst.: Si intellectio Michaelis esset subsistens, esset *unica* in sua specie quidem, sed non simpliciter, nam possent esse aliae intellectiones subsistentes, ergo remanet difficultas.

Resp.: Nego antecedens. Non enim *limitaretur*, nec per *subjectum* in quo reciperetur cum esset irrecepta, nec per *objectum* ad quod ordinaretur, quia substantia non potest specificari per aliquid sibi extrinsecum. Ideo intellectio

subsistens non potest esse nisi habeat *in se* suum objectum formale, scil. nisi sit ipsum esse subsistens semper et de se intellectum in actu.

Inst.: Haec intellectio subsistens Michaelis posset specificari a seipsa, sicut intellectio divina.

Resp.: Nego, quia intellectio specificari debet ab *ente intelligibili* sicut a suo *objecto formali* et *adaequato*. Et si intellectio Michaelis specificaretur a seipsa, non posset cognoscere nisi seipsam, vel id quod cognosci potest per seipsam, unde non cognosceret alias substantias nisi in confuso.

Haec responsio data a Joanne a S. Thoma sumitur ex articulo sequenti. Cajetanus autem sine anticipationem articuli sequentis respondet profunde: Si intelligere angeli esset tantae perfectionis quod esset substantia, tunc esset *unum* (ut dictum est in articulo), quia in se identificaret tres perfectiones simpliciter simplices (naturam spirituales, intellectionem et subsistere in se) quae non possunt identificari nisi in Deo, et eo ipso identificaretur cum aliis perfectionibus simpliciter simplicibus, scil. cum velle subsistenti, cum amore, cum misericordia, cum justitia.

Aliae objectiones.

Vivere viventibus est esse (ut dicit Aristoteles). Atqui intelligere est *vivere*. Ergo intelligere angeli est ejus esse substantiale.

Resp.: Distinguo majorem: vivere *in actu primo* est esse substantiale, conc.; vivere *in actu secundo*, nego. Contradistinguo minorem: intelligere est vivere in actu secundo, conc.; intelligere est vivere in actu primo, nego.

Inst.: Intellectus agens in nobis est *sua actio*, ut videtur, et tamen non est Deus. Ergo angelus potest esse sua actio.

Resp.: Intellectus agens est semper in actu, sic est *sua actio* improprie, *non essentialiter*, sed *concomitanter*. Ita sol est semper actualiter illuminans, sed non est *essentialiter* sua actio. Ita cor semper movet.

Inst.: Si extrema sunt unum, medium non realiter ab eis differt. Atqui dum angelus seipsum intelligit, objectum et subjectum sunt unum, et intellectio est medium. Ergo non differt ab eis.

Resp.: (Ad tertium) Transeat major; nego minorem: intellectio non est *vere* medium, sed *consequitur unionem* subjecti et objecti intelligibilis in actu, etenim intellectio sequitur unionem facultatis cum specie impressa; et dum angelus seipsum intelligit, non indiget specie impressa, sed solum expressa, quia de se est intelligibilis in actu, non vero intellectus in actu.

ART. II. — Utr. intelligere angeli sit ejus esse.

Respondetur negative, quia *esse ejus est limitatum*, dum ejus intelligere est intentionaliter infinitum, se extendit enim ad omne intelligibile tanquam ad objectum adaequatum.

ART. III. — **Utr. potentia intellectiva angeli sit ejus essentia.**

Respondetur negative, quia potentia dicitur ad actum, et ideo secundum diversitatem actuum est diversitas potentiarum, quae ad hos actus essentialiter ordinantur. Atqui essentia ordinatur ad esse seu ad existentiam, dum intelligentia ordinatur ad intelligere, quod in angelis distinguitur ab esse, et praesupponit esse, ut dictum est (a. 2).

In eadem autem facultate intellectiva, sub eodem objecto specificativo aut saltem adaequato, possunt esse plures actus intellectionis, aut simultanei et subordinati, aut successivi.

CAPUT III.

De medio cognitionis angelicae.

(q. 55.)

ART. I. — **Utr. angeli cognoscant omnia per suam essentiam, sicut Deus.**

Respondeo negative, quia sola essentia Dei, ut infinita, in se omnia comprehendit. Solus Deus, se cognoscendo, cognoscit omnia possibile et actualia, quia hoc est cognoscere id quod ipse *potest facere et facit*. Angelus autem non potest omnia facere, nec omnia facit. Ideo ejus intelligentia indiget perfici aliquibus speciebus seu similitudinibus repraesentativis rerum.

ART. II. — **Utr. angeli intelligant per species a rebus acceptas.**

S. Thomas invocatur auctoritatem S. Augustini dicentis: Creaturae sensibiles prius productae sunt a Deo in esse intelligibili in mente angelorum, ac deinde in rerum natura. Ad hoc inclinatus est Aug. ex platonismo, nam pro illo etiam nostrae ideae proveniunt ab illuminatione divina supra sensibilia.

S. Thomas ostendit quare innatismus admitti debet pro angelo, non pro homine. Etenim operari sequitur esse et modus operandi modum essendi. Atqui *modus essendi angeli est omnino immaterialis et independens a corpore*. Ergo *modus eorum operandi vel intelligendi est etiam absque acceptione a corpore*, scil. per influxum intelligibilem Dei auctoris naturae. Per oppositum anima intellectiva frustra corpori uniretur, si per corpus suam perfectionem intelligibilem non consequeretur. Cfr. I, q. 76, a. 5. Imaginatio sic est *supremum infimi ordinis sensibilis*, et intelligentia nostra est *infimum supremi ordinis intellectualium*.

Unde adagium: *Supremum infimi* (sec. quid) *attingit infimum supremi*, quamvis simpliciter ab eo immense distet. Sic manifestatur subordinatio entium, et ex hoc deducitur quod homo, animal rationale, non est genus, sed species determinata seu atoma, scil. quod non possunt esse plures species animalium rationalium. Animal enim rationale importat *supremum infimi* attingens sec. quid *infimum supremi*.

Obj.: Si angeli ab instanti creationis suae accipiunt a Deo ideas rerum quae se extendunt ad singularia, cognoscunt naturaliter futura contingentia, contra communem sententiam.

Resp.: Hae ideae non repraesentant *in actu* nisi existentia, et sunt aptae ad repraesentanda singularia futura *prout haec futura derivantur ab ideis divinis et quando erunt* secundum voluntatem divinam. Ita Deus ipse non cognoscit ab aeterno futura contingentia nisi dependenter a decreto voluntatis suae.

ART. III. — **Utr. superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores angeli.**

Aliis verbis: An perfectio eorum cognitionis proveniat ab ejus universalitate. S. Thomas respondet affirmative.

Probatur auctoritate Dionysii: «Id quod est divisim in inferioribus est unite in superioribus». *De cael. hier.*, c. 12.

Probatur ratione a priori: Entia superiora ea sunt quae Deo sunt propinquiora et similia. Atqui Deus omnia cognoscit uno intuitu aeterno in sua essentia. Ergo intelligentiae superiores eo superiores sunt, quo per pauciores et universaliores species intelligunt (1).

A posteriori hoc confirmatur ex exemplo: «intelligenti pauca» id est «pauca verba sufficiunt».

Prima obj.: Universale habetur per *abstractionem*. Atqui angeli non abstrahunt. Ergo.

Resp.: Dist. maj.: si cognitio accipitur a rebus singularibus, conc.; si cognitio accipitur ab ideis divinis, nego.

Secunda obj.: Cognitio *universalis est confusa*. Atqui superiores angeli non habent cognitionem magis confusam. Ergo.

Resp.: Dist. maj.: cognitio universalis ex parte rei cognitae, conc.; cognitio universalis ex parte medii, nego. Id est: per ideas magis universales et pauciores angeli superiores multa cognoscunt modo valde distincto, absque ulla confusione.

Scotus dicit: perfectio cognitionis angelorum superiorum provenit ex claritate.

Resp. distinguendo: ex claritate empirica et materiali, nego; ex claritate doctrinali quae oritur ex altioribus et universalioribus principiis, conc.

(1) Notandum est quod *idea divinae* non sunt *species*, nec *acquisitae*, nec *infusae*, ut patet; *idea divinae* sunt *essentia divina* ut *imitabilis* est a creaturis et ut *terminus relationis imitabilitatis* creaturarum ad illam; cf. I, q. 15, a. 2.

Corollarium paedagogicum:

In scientia est principium oeconomiae: Per pauciora principia res sunt explicandae. Non sunt multiplicanda principia sine necessitate. Sic v. g. S. Thomas explicat omnes principales quaestiones de praedestinatione ex hoc principio: Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior, si non magis diligeretur a Deo (I, q. 20, a. 3).

ART. IV. — **An angeli cognoscant naturaliter futura contingentia et secreta cordium.**

(q. 57, a. 3 et 4.)

Ad primam quaestionem respondetur negative. Est sententia communis quae videtur de fide, propter testimonia S. Scripturae et Patrum (1). Citantur praesertim verba Isaiae XLI, 23: «Annuntiate quae ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos» (cf. ibid., XLVI, 10). Sic prophetia est proprium signum divinitatis, et motivum credibilitatis, «luculenter commonstrans Dei infinitam scientiam» dicit Conc. Vatic. (Denz. 1790), sicut miraculum «commonstrat ejus omnipotentiam».

Probatur ratione: Futura contingentia non possunt certo cognosci ab angelis neque in suis causis, neque in seipsis; non in suis causis creatis, quia sunt contingentes et indifferentes ad utrumlibet; neque in causa increata, scil. in libero Dei decreto, quod est omni intellectui creato naturaliter inaccessible; non in seipsis, sic a solo Deo cognoscuntur futura contingentia, prout sola ejus scientia mensuratur ab aeternitate, quae ambit totum tempus, cf. I, q. 14, a. 13. — Unde angeli non possunt naturaliter cognoscere futura contingentia, nisi, ad plus, conjecturaliter.

Ad secundam quaestionem ex S. Scriptura (III Reg. VIII, 39; Jerem. XVII, 10) et Traditione (R. de Journal, loc. cit.) respondetur negative. Ratio est quia haec secreta cordium non sunt *partes universi*. Etenim, *ut libera*, non necessario connectuntur cum voluntate nostra, et *ut immanentia* non connectuntur cum rebus exterioribus. Non igitur habent connexionem cum partibus universi, et sic non sunt proprie ejus partes. Sed pertinent ad ordinem altiorem a solo Deo cognitum; et si sunt *sancta* secreta, pertinent proprie ad *regnum Dei*. Hoc est privilegium vitae interioris «absconditae cum Christo in Deo» quam igitur angeli non naturaliter cognoscunt. In hoc insistit S. Joannes a Cruce dum dicit quod daemon non potest cognoscere cordis nostri secreta.

Cf. magnos commentatores S. Thomae de his omnibus pulcherrimis quaestionibus, quas brevissime tractamus in hoc libro.

(1) Cf. ROUET DE JOURNAL, *Enchir. patrist.*, index theol., n. 202.

CAPUT IV.

De amore seu dilectione angelorum.

(q. 60.)

ART. I. — **De eorum voluntate et libertate.**

In angelis est *voluntas*, quae est appetitus sequens intellectum, ut inclinatio ad bonum intellectualiter cognitum (q. 59, a. 1).

In angelis, sicut intellectus est facultas distincta ab eorum substantia, ita eorum voluntas (a. 2). In eis est etiam *liberum arbitrium*, seu voluntas ut electiva unius prae alio; libertas enim sequitur intellectum, prout intellectus potest judicare de universali ratione boni, et iudicium ejus remanet indeterminatum *circa objectum hic et nunc non ex omni parte bonum* (a. 3). In angelis non est appetitus sensitivus (a. 4).

ART. II. — **De eorum amore tum naturali tum electivo.**

In angelo est *dilectio naturalis* semper recta, quae est inclinatio indita ab auctore naturae (q. 60, a. 1). In eo est etiam *dilectio electiva* quae sequitur ex dilectione naturali circa objectum hic et nunc non ex omni parte bonum (q. 60, a. 2).

Angelus sicut homo *naturaliter diligit seipsum*, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum *amat seipsum dilectione electiva* (q. 60, a. 3).

Angelus se diligit dilectione naturali, necessaria quoad specificationem, quia nihil in se (et etiam in Deo auctore naturae) considerare potest quo moveatur ad odium sui (vel etiam ad odium Dei auctoris naturae). Imo secundum Bannez, Sylvium, Gonet, Billuart, *probabilius angelus diligit se necessario quoad exercitium*, sicut necessario quoad exercitium se cognoscit; est proprietas quae fluit ab ejus natura, sicut motus cordis a natura animalis.

Obj.: Sed angeli mali appetunt non esse, ergo non necessario se diligunt.

Resp.: Appetunt *non esse* directe et ratione sui, nego, hoc enim est impossibile, quia in *non esse* non invenitur ratio boni. Appetunt *non esse* indirecte et ratione alterius, conc., quia appetunt *non esse in tormentis*, et sic appetunt non esse ex amore sui et non ex odio sui.

ART. III. — **Utr. angelus naturali dilectione diligat Deum
(auctorem naturae) plus quam seipsum.**

(q. 60, a. 5.)

Hanc quaestionem longe tractavimus alibi (1), hic solum essentialia dicemus. Hoc problema ponitur non solum pro angelo, sed etiam pro homine, imo analogice pro omni creatura. S. Thomas ostendit quod inclinatio naturalis fundamentalis quae in omni natura creata venit ab auctore naturae est *recta*, et remanet *recta*, quamvis in nobis sit per peccatum originale et per peccata nostra personalia attenuata, sed perfici debet per caritatem infusam. Sic profunde in hoc articulo ostenditur quod gratia non destruit naturam, sed eam perficit et elevat. S. Thomas igitur respondet affirmative, et sic probat.

Unumquodque quod naturaliter, sec. id quod est, *alterius est*, magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum, ut pars naturalis (v. g. manus inclinatur ad defensionem corporis etiam cum periculo mutilationis).

Atqui omnis creatura naturaliter, sec. id quod est, *Dei est*. Ergo omnis creatura naturaliter inclinatur ad diligendum Deum auctorem naturae, plus quam seipsam (2).

Confirmatio. Alioquin inclinatio naturalis esset perversa, et non perficeretur per caritatem infusam, sed destrueretur per eam. Cfr. II-II, q. 26, a. 3.

1^{um} *dubium*: Agiturne de dilectione naturali *innata*, an de *elicta*?

Resp.: de utraque.

2^{um} *dubium*: Utr. haec naturalis dilectio Dei quando est elicta sit *necessaria* an *electiva*?

Resp.: Est necessaria saltem *quoad specificationem*, quia in Deo auctore naturae nihil considerari potest, quo angelus moveatur ad odium Dei.

3^{um} *dubium*: Utr. haec naturalis dilectio Dei, quando est elicta, sit *necessaria etiam quoad exercitium*?

Resp.: Probabilius affirmative cum Bannez, Gonet, Billuart (negant alii, v. g. Ferrar.), quia angelus non potest cessare a consideratione suiipsius et proinde Dei auctoris naturae, quem cognoscit in speculo suae essentiae. Est motus naturalis dilectionis suiipsius et Dei conservantis vitam ejus naturalem, sicut in animali motus cordis est velut proprietas naturalis.

4^{um} *dubium*: Amor naturalis Dei super omnia existitne aliquo modo in omni creatura?

Resp.: Utique etiam in lapide qui tendit ad centrum terrae ad cohaesionem universi, propter bonum universi manifestans Dei bonitatem. Ita gallina congregat pullos suos sub alas ad eos defendendos contra milvium, quia tendit ad conser-

(1) *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 61-150: Le problème de l'amour pur.

(2) Si vero dicitur quoad exemplum citatum: « non est manus quae seipsam exponit ad defensionem corporis, est ipsum corpus quod eam exponit », respondetur: equidem, sed hoc est secundum tendentiam naturalem ipsius manus, quae magis diligit totum cuius est, quam seipsam. Etenim, ut dicit S. Thomas I, q. 44, a. 4: « Est idem finis agentis et patientis in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere ».

vationem suae speciei propter bonum universi, et se sacrificaret, si necessarium esset, ad conservationem suae speciei. Ita in Cantico: « *Benedicite, omnia opera Domini, Domino* » exprimitur quod omnis creatura suo modo tendit ad Deum, seu ad bonum universi manifestans Dei bonitatem. Hoc tamen debet intelligi absque pantheismo: agitur de creatura non ut pars Dei, sed ut est pars universi quod ordinatur ad Auctorem suum glorificandum, seu ad ejus bonitatem manifestandam.

Objectiones.

1^a *obj.*: *Dilectio naturalis fundatur super unionem naturalem*. Atqui angelus magis naturaliter unitur cum seipso quam cum Deo. Ergo angelus magis naturaliter diligit seipsum, quam Deum.

Resp.: Dist. maj.: dilectio naturalis fundatur super unionem naturalem et dependentiam naturalem a Deo, conc.; absque hac dependentia, nego. Contradist. min.: angelus magis naturaliter unitur cum seipso, quam cum Deo, et magis dependet a Deo quam a seipso, conc.; et non magis dependet a Deo quam a seipso, nego.

Inst.: Non obstante hac dependentia, angelus magis se diligit naturaliter.

Probo: *Quilibet diligit naturaliter aliquid*, diligit illud in quantum est *bonum sibi*. Atqui diligens aliquid ut bonum sibi, diligit illud *propter se*. Ergo quilibet diligens naturaliter Deum, diligit eum *propter se* et minus quam se.

Resp.: Dist. maj.: quilibet diligit naturaliter aliquid, diligit illud in quantum est *bonum sibi*, ut *subjectum cui desideratur*, conc.; *sibi ut finis semper*, nego.

Contradist. min.: diligens aliquid ut *bonum sibi*, diligit illud *propter se*: si sit bonum sibi subordinatum, conc.; si sit bonum superius, nego.

Angelus desiderat Deum sibi quidem, sed *propter Deum*, finem ultimum naturalem. Finis cuius gratia et subjectum cui non sunt idem. E contra desidero fructum mihi et propter me, quia fructus est quid inferius et subordinatum mihi.

Dum angelus vel homo recte diligit Deum etiam naturaliter, semetipsum subordinat Deo, et non Deum sibi.

2^a *obj.*: *Natura reflectitur in seipsam* et primo tendit ad suiipsius conservationem. Atqui natura non reflecteretur in seipsam, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Ergo naturali dilectione angelus magis se diligit.

Resp.: Dist. maj.: natura reflectitur in seipsam, non solum *quantum ad singularitatem suam*, sed magis *quoad universale* ut est pars universi ordinata ad bonum universi, ad manifestationem bonitatis Dei, conc.; secus, nego.

Inst.: Si ita est, animalia bruta tenderent ad aliquod *bonum honestum*. De facto autem tendunt solum ad bonum delectabile, aut sibi utile.

Resp.: Animalia bruta tendunt ad bonum honestum, non quidem explicite et conscienter, sed implicite et inconscienter, sicut gallina colligens pullos suos sub alas et magis diligens suam speciem conservandam, quam seipsam.

Inst.: Attamen falsitas thesis apparet ex inconvenientibus: caritas esset inutilis.

Probo: Etenim proprium caritatis est ut aliquis diligat Deum plus quam se.

Atqui caritas non est dilectio naturalis, sed infusa. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam se.

Resp.: Dist. maj.: proprium caritatis est ut aliquis diligat plus quam se *Deum auctorem gratiae*, conc.; *Deum auctorem naturae*, nego.

Inst.: Saltem in hac thesi non potest explicari peccatum angeli.

Etenim dilectio naturalis semper manet, manente natura.

Atqui diligere *Deum* plus quam seipsum non manet in angelo peccante qui odit Deum.

Ergo diligere Deum auctorem naturae plus quam seipsum non est naturale angelo.

Resp.: Conc. maj.; dist. min.: *diligere Deum ut judicem*, non remanet in eo, conc.; *diligere Deum ut auctorem naturae*, nego. Etenim Deus *ut iudex* jubet aliquid quod displicet daemone; dum e contra Deus *ut auctor naturae* est causa conservans vitam daemonis modo quasi physico, sicut loquimur de praemotione physica in ordine spirituali.

Inst.: Sed daemon non potest esse simul conversus ad Deum auctorem naturae et aversus a Deo auctore gratiae, nam peccatum contra Deum auctorem gratiae est simul indirecte contra Deum auctorem naturae.

Resp.: Daemon avertitur libere et moraliter a Deo auctore gratiae et indirecte a Deo auctore legis naturae (quia lex naturalis praecipit: obediendum est Deo, quidquid jubeat) et tamen daemon simul remanet conversus necessario et physice ad *Deum auctorem suae naturae quasi physice consideratae*.

Haec oppositio dolorosa ad damnationem pertinet.

Quomodo homo diligit naturaliter Deum plusquam seipsum? *Amore innato et amore elicito implicito*, sic diligit Deum sub ratione beatitudinis in communi.

CAPUT V.

De merito angelorum.

(q. 62, a. 4, 5, 6.)

ART. I. — Utr. angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

(I, q. 62, a. 4.)

Respondeo: *Ultimus finis* (non efficiendus sed obtinendus) *obtinere debet per meritum*. Atqui beatitudo pro creatura intellectuali est finis ultimus non efficiendus sed obtinendus, prout in visione supernaturali Dei consistit. Ergo beatitudinem angeli beati meruerunt.

Quandonam eam meruerunt? Certo antequam eam acciperent, nam meritum habet *rationem viae* ad finem. « Ei autem qui est in termino, non convenit moveri ad terminum, sic nullus meretur quod jam habet ». Cfr. S. Thom., ibidem: « Non simul potest informari liberum arbitrium *gratia imperfecta*, quae est principium merendi, et *gratia perfecta*, quae est principium fruendi ».

ART. II. — An angeli meruerint in primo instanti.

(S. Thomas I, q. 63, a. 6, ad 4.)

Quaeritur: *An meruerint beatitudinem in primo instanti creationis*, si creati sunt in statu gratiae? Quid est tempus angelicum? Utrum sit continuum, an discretum? Est mensura *cujusnam motus*? Est mensura successionis *intellectionum et affectionum* angeli. Unum instans angelicum potest durare *plures horas et dies* nostri temporis, sicut contemplatio ejusdem objecti quae in sanctis per plures horas in extasi perdurat.

« Prima operatio in omnibus (angelis) fuit *bona* », quia erat sub speciali inspiratione divina. Etiam fuit amor supernaturalis Dei. Sed in hac operatione *nondum erat plenum meritum*, quia solum movebantur a Deo, et nondum sese movebant. Statim autem postea quidam ad Deum auctorem gratiae *pleno merito* conversi sunt, quidam vero per superbiam intumescendo a Deo auctore gratiae aversi sunt.

Quare in secundo instanti sufficiat in angelis *unus actus* ad meritum et ad demeritum I, q. 62, a. 5.

Resp.: Quia gratia perficit naturam secundum modum naturae. Atqui hoc est proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem acquirat *non per discursum*, sed *statim* ex uno actu. Ergo pariter *statim post unum actum plene meritorium*, angeli obtinuerunt beatitudinem supernaturalem, quam obtinisset daemon « nisi statim impedimentum praestitisset peccando » (I, q. 63, a. 6).

ART. III. — Utr. angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem naturalium.

(q. 62, a. 6.)

Rationabile est respondere affirmative, quia in angelo motus voluntatis non potest impediri vel retardari per inordinatam passionem et « quando non est aliquid quod retardet aut impediatur, *natura secundum totam suam virtutem movetur*. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam *fortius et efficacius* ad Deum conversi sint ».

Estne in hoc analogia quaedam cum hominibus?

« Hoc etiam in hominibus contingit; quia *secundum intensionem conversionis in Deum*, datur major gratia (habitualis) et gloria ». Sed hoc videtur redolere *pelagianismum* quoad angelos? Non, quia *natura* angelica non est dispositio *proportionata* ad donum mere *gratuitum* gratiae; insuper « sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam *natura angeli* », ibid., ad 1. « Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus », ad 2. In homine autem qui sese disponit, sub influxu gratiae actualis, ad gratiam habitualement, haec datur secundum proportionem non ad conatum naturalem, sed ad dispositionem supernaturalem quae provenit ex gratia praeveniente.

CAPUT VI.

De culpa et obstinatione daemonum.

ART. I. — Utr. malum culpae possit esse in angelis.

(q. 63, a. 1.)

De fide, affirmative: quia plures angeli peccaverunt, ergo potuerunt peccare. Quomodo probatur a S. Thoma quod angelus ex sua natura potest peccare.

— Sola voluntas quae est *regula sui actus* non potest declinare a rectitudine habenda.

— Atqui haec voluntas est Dei tantum, quia non habet superiorem finem.

— Ergo quaelibet voluntas creata peccare potest.

An angeli possint peccare directe et immediate contra legem naturalem et potuissent peccare si creati fuissent in ordine mere naturali.

Probabilius non, sec. communioem sententiam thomistarum.

1^o Quia angeli vident semper et mere intuitive suam legem naturalem etiam circa singularia scriptam in eorum essentia, ideoque non possunt habere circa eam *directe* nec errorem, nec ignorantiam, nec inconsiderationem, consequenter nec peccatum.

2^o Quia angelus naturaliter et efficaciter diligit Deum auctorem naturae plus quam seipsum, et hic amor continet virtualiter adimplentionem totius legis naturae.

Remanetne in daemone? Daemon adhuc dili it Deum auctorem suae vilae quasi physicae, non vero Deum auctorem legis moralis et iudicem.

An angelus possit peccare indirecte et mediate contra legem naturalem?

Resp.: Utique, peccando directe contra legem supernaturalem.

Quomodo potuerit peccare contra eam? — Resp.: Quia eam cognovit, non cum evidentia intuitiva, sed in obscuritate fidei, et prout haec lex praecipiebat aliquid quod poterat displicere superbis.

An omne peccatum quod est directe contra legem supernaturalem sit indirecte contra legem naturalem? — Resp.: Affirmative.

Quare? — Resp.: Quia lex naturalis jam praecipit esse obediendum Deo quidquid iubeat.

Obj.: Tunc elevatio ad ordinem gratiae fuit eis causa peccati? — Resp.: Non causa, sed occasio, sicut Incarnatio redemptiva pro iudeis.

Alia obiectio: Ne contra legem quidem supernaturalem potuerunt peccare.

Prob.: Peccatum seu electio defectuosa supponit iudicium erroneum. Atqui error non potest esse in angelis, saltem ante peccatum, nam in eis non sunt passiones, nec inordinata praecipitatio voluntatis.

Ergo.

Resp.: ad 4^m: Dist. maj.: electio defectuosa quoad objectum volitum, conc.; quoad modum tendendi ad objectum sec. se bonum, nego.

Quid supponitur ad hoc peccatum ex parte intellectus?

Resp.: Inconsideratio legis supernaturalis servandae hic et nunc.

Haec inconsideratio estne negatio, an privatio?

Resp.: Est privatio, dum angelus incipit operari sine consideratione regulae.

An haec inconsideratio fuerit voluntaria?

Resp.: Fuit saltem indirecte voluntaria, prout angelus poterat et debebat tunc considerare.

An haec inconsideratio fuerit magis voluntaria in angelo quam in homine?

Resp.: Dicunt plures thomistae, quod fuit inconsideratio interpretative voluntaria et affectata.

Quid significat interpretative in hoc loco?

Resp.: Non significat quod consensus fuisset talis, si datus fuisset, si fuisset attentio sufficiens, ut accidit in moribundis; sed in hoc casu voluntarium interpretativum idem est ac «voluntarium virtuale seu implicitum» per actum implicitum potius quam per actum explicitum. Si enim fuisset actus explicitus (nolo considerare), hic actus nolitionis praesupposuisset non solum inconsiderationem, sed errorem quoque qui non potest esse in angelis ante peccatum.

Quomodo igitur peccavit angelus?

Resp.: Appetendo inordinate suam excellentiam propriam; seu suam beatitudinem naturalem habitam ex virtute suae naturae, recusando beatitudinem supernaturalem habendam ex gratuito Dei beneficio et communem cum hominibus, id est habendam per viam humilitatis et obedientiae (q. 63, a. 3).

An fuerint duo actus, unus circa beatitudinem naturalem et alter circa beatitudinem supernaturalem?

Resp.: Non, unus: praeligendo beatitudinem naturalem alteri.

Quomodo tanta stultitia potuerit intrare in mentem superiorum angelorum?

Resp.: Sicut quidam magis diligunt studium mathematicae aut physicae quam Evangelium.

ART. II. — An angelus potuerit peccare in primo instanti?

Resp.: Non, nam in primo instanti operatus est sub speciali inspiratione divina; cum enim nihil volitum nisi praecognitum, prima cognitio non est ex applicatione voluntatis creatae, sed ex speciali inspiratione Dei, sub qua creatura non peccat. Peccaverunt in secundo instanti in quo plene deliberaverunt et tertium instans fuit damnationis, in quo non erat amplius demeritum nec possibilitas meriti (q. 63, a. 5 et 6).

ART. III. — An angeli potuerint peccare venialiter?

Sec. S. Th. (I-II, q. 89, a. 4): non. Ratio est quia intellectus angelicus non est discursivus, sed intuitive videt conclusiones in principiis et *media ut stant sub ordine finis*, ita ut in angelis non possit esse deordinatio circa media (seu peccatum veniale) quin sit simul deordinatio circa finem.

Scotus autem et Suarez tenent contrarium prout dicunt quod angelus potest discursive cognoscere.

ART. IV. — De obstinatione daemonum.

(I, q. 64, a. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 10 et 11.)

Quid est de fide? — Quod de facto daemones sunt obstinati in malo. Matth. XXV, 41: «Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus». Eis applicantur verba Ps. LXXIII, 23: «superbia eorum ascendit semper», scil. producit semper novos effectus.

Quoad explicationem obstinationis voluntatis daemonis in malo differunt S. Thomas, Scotus et Suarez.

Scotus eam explicat solum per *causam extrinsecam*, scil. ex parte Dei dene-gantis gratiam.

S. Thomas eam explicat etiam per *causam intrinsecam*, scil. *per modum connaturalem* sec. quem angelus immobiliter *judicat et adhaeret fini* ad quem se determinavit, ita ut postea ejus arbitrium sit inflexibile.

Suarez dicit: ex hoc sequitur solum quod daemon potest difficile retractare id quod semel plene deliberate voluit.

Quomodo probatur conclusio S. Thomae? Sec. ejus verba: Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur. Atqui angelus apprehendit *immobiliter et mere intuitive* id quod nos apprehendimus mobiliter et discursive, speciatim id quod judicat ut finem supra omnia diligendum. Videt enim mere *intuitive* et *non successive* ea omnia quae pertinent ad rem eligendam, ac postea dicere potest: «jam haec omnia consideraveram».

Ergo voluntas angeli adhaeret fixe et immobiliter huic fini.

Haec argumentatio habetne fundamentum in traditione theologica?

S. Th. dicit ibidem: «Consuevit dici: liberum arbitrium hominis *flexibile* est ad oppositum ante electionem et post, liberum arbitrium autem angeli est *flexibile* ad utrumque oppositum ante electionem sed non post».

1^a *obj.*: Sed angelus remanet *liber* post electionem et igitur non est inflexibilis.

Resp.: Ad libertatem non requiritur possibilitas mutandi propositum, v. g. liberrima decreta Dei sunt immutabilia.

2^a *obj.*: Tunc videtur quod liberum arbitrium dicatur univoce de angelo et de Deo.

Resp.: Non, sed analogice, nam in solo Deo immutabilitas est ab aeterno et nunquam in malo.

1^a Series objectionum adversariorum: *ex indifferentia libertatis quae remanet*. Libertas excludit inflexibilitatem seu immutabilitatem. Atqui angelus post electionem remanet liber. Ergo non est immutabilis.

Resp.: Dist.: libertas excludit immutabilitatem absolutam, conc.; hypoteticam, nego.

Sic decreta Dei liberrima sunt immutabilia. Conc. min. Dist. concl.

Inst.: Ubi remanet objectum indifferens, electio mutabilis est. Atqui post peccatum daemonis objectum ejus electionis remanet indifferens. Ergo.

Resp.: Dist. major.: ubi remanet objectum indifferens, electio mutabilis est, *ex parte objecti*, conc.; *ex parte subjecti*, scil. *modi connaturalis agendi, mere intuitivi*, nego; conc. min.; dist. concl.

II^a Series: *ex insipientia judicii retractandi*.

Diabolus peccavit ex inconsideratione regulae superioris sec. S. Th. Atqui potest nunc eam considerare, maxime cum sit sua miseria edoctus. Ergo potest suum iudicium mutare.

Resp.: Dist. major.: peccavit ex inconsideratione *volita et affectata*, conc.; peccavit ex inconsideratione *proveniente ex ignorantia*, nego.

Non ignorabat quod, sic superbe recusando beatitudinem supernaturalem, damnationem sibi acquireret. Certo certius melius quam nos theologi sciebat quod aversio a fine ultimo supernaturali erat pro illo peccatum mortale irremissibile et importans indirecte aversionem a fine ultimo naturali.

Inst.: Sed videtur incredibile quod aliqua intelligentia recuset beatitudinem supernaturalem etiam praevidendo damnationem futuram.

Resp.: Hoc est tamen proprium maximae superbiae: *proprio et singulari bono haerere* atque in eo *eminere* potius quam beatitudinem supernaturalem habere ex beneficio alterius et cum hominibus communem. Mentis oculos daemon clausit lumini gratiae et ad illud in praxi attendere contempsit.

Döllinger volebat defendere Ecclesiam, sed suo modo, non sec. subordinationem Summo Pontifici.

Inst.: Attamen praevidit suam damnationem solum speculative, nunc autem *experimentaliter* eam cognoscit, et proinde propter hanc novam experientiam potest mutare iudicium.

Resp.: Si *practice* nunc apprehenderet suam culpam superbiae *ut malum morale rejiciendum*, conc.; si quasi *speculative* tantum eam apprehendit ut malum, nego.

Ut autem *practice* et affective apprehenderet suam culpam superbiae *ut malum rejiciendum*, deberet tendere ad humilitatem, ad obedientiam et postulare misericordiam. Revera autem ejus superbia ascendit semper, non intensive, sed prout semper novos effectus producit. Damnati veniam non postulant: pro eis esset unica via ad retractandum suum iudicium, scil. *via humilitatis et obedientiae et hanc viam non volunt*.

Est aliquid simile in quibusdam apostatis, ut in Lamennais et Loisy. Teterunt ad objectum quod erat apparenter objectum magnanimitatis: scil. excellentiam voluerunt, sed modo superbo. Magnanimitas est ordinatus amor excellentiae, superbia est inordinatus amor propriae excellentiae absque subiectione Deo.

Alia obj.: Sed remorsus conscientiae remanet in damnatis cum synderesi, secundum S. Thomam, et ideo videtur quod propterea possunt mutare suum iudicium.

Resp.: Cum synderesi remanet in eis remorsus conscientiae, sed absque minima attritione et spe, imo cum desperatione, et absque minima velleitate verae poenitentiae, cfr. S. Thomam, *Tab. aurea* ad vocem « Remorsus ».

Peccatum est eis amarum non planctu poenitentiae; et quamvis remaneat eis synderesis et remorsus conscientiae, non remanet in eis nec fides infusa, nec spes, nec prudentia, nec timor peccati, et praevalet omnino in eorum mente superbia, de qua dicitur « ascendit semper ». Damnati non poenitent de malis quae fecerunt ratione culpaе, sed solum ratione poenae. Imo vellent omnes damnari, quia perfectissimo odio dolent de omnibus bonis, de adimplentione voluntatis divinae, et maxime de beatitudine sanctorum. Ita saepe S. Thomas.

Inst.: Sed remanet in eis desiderium beatitudinis saltem naturalis, quam habere nequeunt, quia avertuntur non solum a fine ultimo supernaturali, sed a fine ultimo naturali. Ergo propter praedictum desiderium beatitudinis possent mutare suum iudicium.

Resp.: Ad illud *practice* immutandum deberent eligere viam humilitatis et obedientiae, et propter eorum superbiam quae semper perseverat, nolunt hanc viam sumere. Sic confirmantur in malo. Unde in daemone desiderium beatitudinis amissae est invidia plenum (hoc ad damnationem pertinet); imo in eo perseverat odium Dei, nam, ut dictum est supra in explicatione q. 60, a. 5, daemon, quamvis naturaliter diligat Deum ut auctorem suae naturae quasi physice consideratae, odit Deum ut auctorem legis naturalis praecipientem obedientiam, item Deum ut iudicem, et Deum auctorem gratiae, quia sub hoc triplici aspectu Deus jubet aliquid quod daemone displicet.

Remanet igitur quod daemon non apprehendit *practice* suam culpam superbiae ut malum morale rejiciendum; solum *quasi speculative* eam apprehendit ut malum et semper praevalet in eo superbia, qua sese super omnia diligit cum desperationis et odii Dei amaritudine et acritate (1).

Quomodo explicatur obstinatio in hominibus. An dici possit cum Cajetano quod homo fit immobilis in bono vel in malo per actum meritorium vel demeritorium elicitum *in primo non esse viae*, scil. in primo instanti separationis animae a corpore? Alii thomistae hoc rejiciunt: quia non esset *homo* sed anima separata quae mereretur. Christus dicit: « venit nox quando qua nemo potest operari », Joan. IX, 4. S. Thomas aliter explicat IV C. *Gentes* ultimis cap. prout anima post separationem a corpore non est amplius in via, quia corpus est propter perfectionem animae ut ad finem suum tendat, et igitur anima separata non est amplius in via ad perfectionem suam, et meritum aut demeritum ultimum viae redditur definitivum per statum separationis a corpore. Cf. infra tr. de homine, caput de anima separata, in fine.

(1) Dicitur: haec apprehensio daemonis est *quasi speculative*, quamvis procedat a synderesi, et agatur de culpa ut *sua*, quia haec apprehensio non pervenit ad iudicium *proprie practicum*, nam obnubilatur et vincitur ab alia apprehensione practica contraria, quae conformis est praevaletenti superbiae.

CAPUT VII.

De illuminatione angelorum.

(q. 106.)

Angeli superiores illuminant inferiores. *Illuminare*, sec. S. Thomam, non est solum manifestare veritatem, quod jam fit per simplicem locutionem etiam quando inferior loquitur superiori, sed est quoque *manifestare veritatem cum magisterio seu doctrina, eam reducendo ad altiora principia et ad primam veritatem*, ita scil. disponendo veritates ut alter possit eas melius intelligere quam posset ex se solo. Hoc autem facere possunt angeli superiores quia habent species universales quae modo simpliciore repraesentant magnas regiones mundi intelligibilis, sic altius intelligunt quam inferiores et possunt suos perfectiores conceptus explicare.

Non tamen angeli superiores possunt, ut Deus, infundere novum lumen naturae vel gratiae, sed angelus superior objectum proponendo ut magister illuminat inferiorem prout *suum lumen superius in objecto sic proposito resplendet*. Jamquidem magister humanus proponendo medium demonstrativum discipulis suis confortat objective eorum intellectum, absque infusione novi luminis, a fortiori hoc potest angelus superior qui est altioris speciei per respectum ad inferiores. Sic non solum *confortat* quoad gradum eorum intellectum, sed etiam *elevat* eum *ad perfectiorem modum intelligendi*. Angelus illuminatus, et etiam homo illuminatus ab angelis, aliquatenus elevatur ad modum intelligendi naturae superioris, sic attingit quod erat sibi *per se* ignotum, aliquid nempe superans proprium lumen; non ita est pro discipulo illuminato a magistro humano qui manifestat quod est tantum per accidens ignotum.

Angeli superiores illuminant inferiores de omnibus sibi notis quae pertinent ad statum naturae, ad statum gratiae, et ad gloriam accidentalem, nam bonum est essentialiter suiipsius diffusivum.

Daemones ordinant manifestationem veritatis ad suam nequitiam, ideo non illuminant, sed potius tenebras offundunt (q. 109, a. 3).

CAPUT VIII.

De hierarchia angelorum.

(q. 108-112.)

Hierarchia est multitudo ordinata sub principe, et dicitur *una* prout multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis percipere. Triplex autem est modus cognitionis et illuminationis in angelis. Quidam veritatis lumen hauriunt immediate a Deo, sicut ministri regi assidentes; quidam illud hauriunt

in universalioribus causis creatis, ut senatores et provinciarum gubernatores; quidam denique in particularibus causis, ut praeses cujuslibet civitatis. In prima hierarchia sunt tres ordines: Seraphim, Cherubim, et Throni; in secunda Dominationes, Virtutes et Potestates; in tertia Principatus, Archangeli et Angeli, quorum nomina sunt in S. Scriptura (Is. VI; Ez. I; Coloss. I; Ephes. I). Sic nominantur a suis proprietatibus et officiis. Quantum ad naturam, prout eam retinent, remanet subordinatio etiam in daemonibus, non ex amicitia inter se, sed ex communi nequitia, et praeesse in malis est esse magis miserum.

CAPUT IX.

De custodia angelorum.

(I, q. 113.)

ART. I. — **De ipsa eorum custodia.**

De fide est quod homines ab angelis custodiantur. Ps. XC, 11: « Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis ». Christus ipse monet pueros minime scandalizandos esse, quia « angeli eorum semper vident faciem Patris » Matth. XVIII, 10 (1).

Omnia testimonia traditionis confirmantur facto institutionis festi Ss. Angelorum Custodum. Ratio theologica (a. 1 et 4) est quod Deus inferiora per superiora gubernare solet. Insuper homo est viator et in via sunt multa pericula, tum ab interiori, tum ab exteriori. Ergo sicut hominibus per viam non tutam ambulanti dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu est viator. Quando autem jam ad terminum viae pervenerit, tunc non habebit angelum custodem, sed angelum conregnantem.

Certum est singulos fideles justos habere suum proprium angelum custodem (cfr. S. Basilium contra Eunomium, III, 1).

Communiter idem asseritur pro peccatoribus et pro infidelibus, etiam pro malis, ut minus noceant. Valde probabile est cuilibet sacerdoti celebranti adesse angelum specialiter deputatum.

ART. II. — **Quaenam sint officia angelorum custodum erga nos.**

Illuminant intellectum, non infundendo species, sed aptando veritates ad captum nostrum, vel sub sensibilibus similitudinibus repraesentando, sicque instruunt, bonas cogitationes suggerunt, voluntatem etiam excitant ad bonum suadendo, hortando. Boni occasiones subministrant, mali occasiones amovent;

(1) Quoad testimonia Patrum, cf. ROUET DE JOURNEL, *Enchir. patristicum*, index theol., n. 209 et 210.

preces nostras et vota Deo offerunt; avertunt mala exteriora (Tob.), nos adjuvant in negotiis terrestribus (Tob.), arcant daemones, medicinales poenas infligunt, in articulo mortis specialiter adjuvant, animas nostras ad caelum vel ad purgatorium perducunt. Eis debemus reverentiam, devotionem, fiduciam.

CAPUT X.

De impugnatione daemonum.

(I, q. 114.)

A. 1. — *Homines impugnantur a daemonibus* (Ephes. VI, 12), qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinae majestatis similitudinem usurpant.

Sed ordo ipsius impugnationis est a Deo, qui ordinate voluit malis uti, ad bona ea ordinando.

Daemones impugnant homines 1^o instigando ad peccatum (sec. Dei permissionem), 2^o et puniendo homines, sic mittuntur a Deo sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel (III Reg., c. ult.). Sed Deus omnes tentatos adjuvat per se et per angelos bonos. Haec omnia ordinantur ad gloriam electorum.

A. 2. — *Tentare est proprium diaboli* (I Thes. III, 5), et semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando.

Daemon etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen aliquantulum immutare inferiores hominis vires, ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

A. 3. — *Non omnia peccata procedunt ex tentatione diaboli, sed quaedam ex concupiscentia carnis vel oculorum, aut ex superbia nostra.*

A. 4. — *Daemones possunt seducere homines*, non per vera miracula, sed per praestigia.

De obsessione et possessione diabolica cfr. *Rituale Romanum*.

De Spiritismo (Denz. 2182).

Decr. S. Officii 1917: « Non licet per *Medium* ut vocant, vel sine *Medio*, adhibito vel non hypnotismo, locutionibus aut manifestationibus spiritisticis, quibuscumque adsistere, etiam specie honestatis vel pietatis praeseferentibus, sive interrogando animas aut spiritus, sive audiendo responsa, sive tantum aspiciendo, etiam cum protestatione tacita vel expressa nullam cum malignis spiritibus partem se habere velle ». Item recens decretum de Radiestesia ad ignota cognoscenda, hoc prohibet sacerdotibus.

Hae omnes impugnationes permittuntur ad gloriam electorum. Christus jam retulit perfectam victoriam ex daemone, sicut ex peccato et ex morte, in Calvario et per resurrectionem.

DE CREATURA CORPORALI

(q. 65-74).

Videamus prius quid sit de fide circa hoc secundum S. Scripturam et sec. declarationes Ecclesiae.

De narratione biblica: 1. *Quid sit genus litterarium trium priorum capitum Geneseos* in quibus describitur ordo creationis rerum corporalium et hominis?

Haec quaestio examinata est a Commissione de re biblica quae de ea dedit decretum 30 junii 1909, de caractere historico priorum capitum Geneseos; Cfr. Denz. 2121-2128.

Ex his omnibus declarationibus habetur haec principalis thesis: In tribus prioribus capitibus Geneseos *non more scientifico* describitur rerum constitutio et ordo creationis completus (Denz. 2127), sed traditur *narratio historico-popularis* (n. 2121, sq.) sensibus et captui hominum hujusce temporis accommodata (n. 2127).

Explicatur haec thesis, sec. ipsa verba responsionis Commissionis Biblicae: 1. Tria priora capita Geneseos sunt *historica*, prout ut dicitur in hoc decreto (2122) « continent rerum vere gestarum narrationes, quae scil. objectivae realitati et historicae veritati respondent ».

Hoc constat, ut ibid. dicitur, 1^o ex indole et forma historica libri Geneseos: si enim ea quae narrantur de filiis Adam, de Noe et filiis ejus, de Abraham, Ismael, Isaac, Esau, de Jacob et filiis ejus, sunt ut omnes admittunt historica, quare inter fabulas amandarentur ea quae primam originem rerum respiciunt? 2^o Hoc probatur *ex nexu peculiari* trium horum capitum inter se et cum sequentibus capitibus. Origo enim totius generis humani connectitur in hac narratione cum prima populi judaici origine de qua est sermo in sequentibus capitibus. 3^o Prob. ex multiplici testimonio Scripturarum tum Veteris tum Novi Testamenti, et unanimi fere sanctorum Patrum sententia, in quibus pariter ut historica commemorantur facta in prioribus capitibus Geneseos relata. Ita saepe laudatur opus creationis a Deo peractum, Gen. XIV, 19; Isaías XLII, 5, XLV, 18; Prov. III, 19, VIII, 22; Sap. IX, 9; Ps. XXXII, 9, CXIV, 5; II Mach. VII, 28, et etiam in I. Sap. X, 1-2 recensetur Adami formatio ejusque lapsus.

Insuper hic traditionalis sensus historicus ab israelitico populo transmissus est, et semper tenuit eum Ecclesia.

2. Attamen haec historica narratio est simul *popularis*, non *scientifica*, cfr. Denz. 2127: « nam in conscribendo primo capite Geneseos non fuit sacri auctoris mens intimam adspectabilem rerum constitutionem, ordinemque creationis completum *scientifico more* docere, sed potius suae genti tradere *notitiam*

popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodata ». Hoc jam dixerat S. Thomas I, q. 67, a. 4, et q. 70, a. 1, ad 3: « Moyses rudi populo condescendens secutus est quae sensibilibus apparent ».

Id est auctor sacer non intendebat docere scientias physicas, astronomiam, geologiam, aut biologiam, sed veritates ad salutem necessarias ».

V. g. non describitur scientifico more *natura firmamenti*, seu caeli, sed affirmatur quod *firmamentum creatum est a Deo*. Et igitur in hac narratione ad inveniendum *id quod proprie revelatum est*, oportet attente considerare id circa quod formaliter cadit verbum *est* in propositione revelata. V. g. dum legitur Gen. I, 6-8: « *Fiat firmamentum* in medio aquarum et dividat aquas ab aquis. *Et fecit Deus firmamentum*, dividitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum. Et factum est ita. Vocavitque Deus firmamentum caelum ». Quid revelatum est in his propositionibus? Revelaturne quod firmamentum est quid firmum et solidum? Non; verbum *est* non cadit supra firmum aut solidum. Sed revelatum est quod *caelum* (quod antiqui putabant esse solidum firmamentum) *est creatum a Deo*. Verbum *est* cadit formaliter supra creatum a Deo, et non supra firmum. Haec propositio: caelum est solidum firmamentum non est propositio revelata.

Unde in hac narratione oportet bene distinguere id quod proprie *docetur* sec. mentem auctoris, nec confundenda est *phrasis* cum *propositione*; propositio enim formaliter continet subjectum, verbum est et praedicatum, v. g. *caelum est creatum a Deo*; phrasis non raro continet insuper plura adjuncta ad descriptionem subjecti ut concipiebatur ab antiquis: v. g. caelum, quod concipitur ut firmamentum solidum, est creatum a Deo. Sic Commissio Biblica (Denz. 2125) dicit: « non omnia et singula, verba scil. et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sunt in sensu proprio ».

Pariter de aliis, scil. de natura luminis, de stratificationibus geologicis, de legibus biologicis, hic non agitur more scientifico.

Item auctor sacer non intendit *completum* creationis ordinem narrare, sed solum ea quae populo sunt magis nota. Nec semper sequitur *ordinem chronologicum*: v. g. non potest inferri ex sola hac narratione quod lux praecesserit formationem solis, quamvis dicatur quod lux facta sit prima die, et luminaria quarta die.

Unde S. Thomas dicit I, 70, a. 1, ad 3: « Moyses rudi populo condescendens secutus est ea quae sensibilibus apparent ». Item II *Sent.*, dist. XII, q. 1, ad 2. Item S. Aug., *de Genesi ad litt.*, I, II, q. 20 et Leo XIII Enc. « *Providentissimus* ».

1^{um} dubium: Circa quatenam facta sensus litteralis historicus vocari in dubium non possit.

Resp.: Ex decreto Comm. Bibl. (Denz. 2123): « *Speciatim circa facta quae christianae religionis fundamenta attingunt*; uti sunt inter cetera, rerum universalium creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum fidelitas in statu justitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum dejectio ab illo primaevo innocentiae statu; nec non Reparatoris futuri promissio ».

2^{um} dubium: « *Utrum praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum interpretatio allegorica et prophetica adhiberi sapienter et utiliter possit* ». Comm. Bibl. respondit *affirmative* (n. 2126). In hoc enim sequitur exemplum plurium Patrum, praesertim Augustini, et ipsius Ecclesiae.

Sic schola alexandrina et Augustinus docuerunt mundum integrum in uno instanti creatum fuisse, Moysen vero *sex dies* distinguere ut ordinem logicum in sua descriptione poneret (1). Alii dixerunt: Moyses proposuit logico ordine sex visiones propheticas, quibus creatio revelata est. Hoc potest admitti dummodo in his visionibus inveniatur descriptio historica popularis operum Dei.

Secundum S. Thomam I, q. 65, logice distinguitur in narratione mosaica triplex opus, *creationis* scil., *distinctionis* et *ornatus*. Hoc non impedit quominus narratio sit historico-popularis.

Ultimum dubium: *Utrum in illa sex dierum denominatione et distinctione sumi possit vox Yom (dies) sive sensu proprio, pro die naturali, sive sensu improprio, pro quodam temporis spatio.*

Comm. Bibl. respondit *affirmative* (n. 2128). De huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare licet.

Concordistae dixerunt sex dies significare sex periodos indeterminatae durationis, ut genuina philologia permittit, et aliunde exigit palaeontologia. Sic enim, ut aiebant, cum narratione mosaica concordant phases geologiae, saltem quoad magna lineamenta. Sed hanc concordiam ita servari, multi dubitant hodie.

Non necesse est positivam concordiam quaerere inter narrationem mosaicam et scientias naturales, nam non constat Moysen voluisse ordinem proprie chronologicum sequi.

Concludendum est cum verbis S. Thomae I, 68, a. 1, c. initio: « In huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse credebatur, id nihilo minus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc verbo ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur ».

Notandae sunt principales veritates quae defenduntur in his quaestionibus a q. 65-74. Deus creavit omnia visibilia et invisibilia; divina bonitas est finis omnium corporalium; formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae. Materia nunquam fuit absque ulla forma substantiali, hoc enim non potest esse, sic enim ens actu fuisset sine actu, quod implicat contradictionem (q. 66, a. 1) (2). Tempus incepit cum motu,

(1) Cf. ROUET DE JOURNAL, *Enchir. patristic.*, Index theol. n. 211-215: Doctrina Augustini de creatione mundi: secundum Augustinum Deus omnia *simul* creavit; indiditque creaturis rationes seminales; dies genesiaci dispares sunt a nostris; monita Augustini de cautione adhibenda in intelligendis primis capitibus Genesios.

(2) Potest admitti cum pluribus Patribus quod informitas materiae praecesserit, dummodo non intelligatur informitas absoluta.

cujus est mensura. Antiqui putabant quod corpora caelestia sunt incorruptibilia, et non habent eandem materiam ac corpora sublunaria. Sed analysis spectralis ostendit easdem combinationes chimiques esse in astris ac in corporibus terrestribus. Attamen moderni admittunt existentiam aetheris, qui videtur incorruptibilis.

De origine vitae et transformismo.

Status quaestionis: Inter principales quaestiones ad creationem rerum corporalium pertinentes est, praesertim hodie, quaestio de origine vitae et diversarum specierum viventium. Haec quaestio moderna de transformismo, fere ab antiquis inaudita est, quamvis S. Thomas quandoque locutus fuerit de hypothese novarum specierum nunc apparentium (cfr. I, q. 73, a. 1, ad 3; et 115, a. 2; Utr. in materia corporali sint aliquae rationes seminales). Notandum est quod hoc problema non est sine relatione cum antiqua quaestione de universalibus: an universalia sint fundamentaliter in rebus singularibus, secundum earum naturam immutabilem.

Transformismus est duplex, scil. absolutus et mitigatus.

Transformismus absolutus tenet materiam esse *incausatam*, seu a se existentem et aeternam, et ex ea per successivas transformationes provenisse varia vivencia, scil. vitam vegetativam, sensitivam et intellectivam seu varias species viventium. Ita Huxley, Darwin.

Transformismus mitigatus tenet e contra quod materia non est incausata, sed a Deo causata libere et non ab aeterno, et quod prima vivencia fuerunt a Deo creata, imo quod Deus intervenit specialiter ad productionem *vitae sensitivae*, etiam ad formationem corporis humani et ad creationem animae spiritualis. Remanet tamen transformismus prout ex primis viventibus per successivas transformationes provenerunt variae species plantarum et animalium.

Hodie inter eos qui docent transformismum mitigatum, quidam tenent quod omnes plantae et omnia animalia proveniunt *ex diversis speciebus* a Deo creatis; alii tenent quod omnes plantae ab una, et omnia animalia ab uno.

Denique notandum est quod diversi transformistae non tenent eandem definitionem *speciei*, saepe id quod vocatur species ab aliquibus, vocatur varietas ab aliis.

1^o *Quid sentiendum est de transformismo absoluto.*

Aperte contradicit et fidei et rationi, prout omnem Dei interventum negat.

Est immediate *contra dogma creationis*, « In principio Deus creavit caelum et terram », nam docet materiam esse incausatam et aeternam.

Est contra omnes probationes existentiae Dei, et debet dicere quod *plus producitur a minori, perfectius ab imperfectiori*; hoc autem est simul contra principium contradictionis vel identitatis, contra principium rationis essendi, principium causalitatis efficientis, et contra principium finalitatis. Esset evolutio ascendens, in qua semper plus perfectionis appareret sine ratione essendi, sine causa efficiendi, sine fine et ordinatione. Sic tollitur omnis intelligibilitas rerum, ut longe exponimus alibi, de Revelatione, I, p. 233-276, contra evolutionismum empiricum.

Ita evolutio specierum fuisset *fortuita*, sine idea et finalitate praconcepta, et nullo modo redderetur ratio mirabilis subordinationis et coordinationis rerum naturalium.

In qualibet specie etiam antiquissima, ut ex fossilibus patet, organa ad determinatum finem adaptantur, coordinantur ad invicem et subordinantur conservationi individui et speciei. Haec autem omnia *casui* tribui nequeunt, sed causam intelligentem supponunt. Casus est causa per accidens, quae conjungitur accidentaliter *causae per se*, et ideo non potest esse prima causa ordinis rerum; ordo veniret a privatione ordinis et intelligibilitas ab inintelligibilitate. Quid autem absurdius est, praesertim quam dicere intelligentiam magnorum Doctorum, et caritas sanctorum provenire ex materiali et caeca fatalitate! Plus non potest produci a minori. Unde transformismus absolutus proponit loco mysterii creationis manifestissimam absurditatem.

Confirmatur confutatio transformismi absoluti ex experientia, quae ostendit quod *omne vivum est ex vivo*, nec datur generatio spontanea. Pasteur et Tyndall demonstraverunt nulla viventia generari ubi omnia ova et semina destructa sunt: ex quo sequitur animalcula quae in aere dicuntur generata, non ex materia inanimata oriri, sed ex ovis in aere existentibus.

Huxley ipse admisit conclusiones Pasteur. — Si olim S. Thomas admisit quaedam animalia ex putrefactione generari sub influxu solis, hoc sic explicavit: «corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis; et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam» I, q. 70, a. 3, ad 3^m. Sic nunquam admisit quod perfectius potest produci ab imperfectiori.

2^o *Quid sentiendum est de transformismo mitigato?*

Haec hypothesis *non adversatur fidei*. Verba Genesis I, 11: «Et ait Deus: germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum», haec verba ostendunt quidem aliquam distinctionem esse inter species a Deo creatas, sed non clare asserunt omnes species fuisse immediate a Deo creatas. Dicit ipse S. Thomas: «Species etiam novae, si quae apparent, praeexstiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut et animalia putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum», scil. «ex virtute (stellarum) motoris, qui est substantia vivens, ut dictum est, cfr. I, q. 73, a. 1, ad 3^m; q. 115, a. 2. Sic servaretur principium causalitatis secundum quod perfectius non potest produci ab imperfectiori tanquam a causa plene sufficienti.

Denique difficile est dicere ubi incipit vera varietas et ubi cessat species ontologice sumpta. Generaliter dicitur quod interfecundatio est signum convenientiae in eadem specie, et si equus et asina generant mulum, mulus est sterilis, scil. non amplius propagatur species, quia in mulo non servatur; sic confirmatur principium: operari sequitur esse et modus operandi modum essendi, ex quo sequitur: omne animal generat sibi simile in specie. Unde species ontologice sumptae sunt immutabiles. Sed difficile est dicere quandoque utrum duo animalia pertineant ad eandem speciem proprie dictam, an ad duas species propinquas; non satis distincte cognoscimus differentiam specificam viventium sensibilium; eorum formae specificae sunt immersae in materia et parum intelligibiles pro nobis; cognoscuntur modo descriptivo, quasi empirice (1).

(1) Cf. *Dictionnaire Apologétique*, art. «Transformisme» (R. de Sinéty).

E contrario si agitur de definitione hominis, tunc ejus differentia specifica distincte intelligitur, quia non est immersa in materia; rationabilitas enim est modus intellectualitatis, et intelligentia fit sibi distincte intelligibilis quia essentialiter ordinatur ad ipsum ens intelligibile cognoscendum et ad rationes essendi rerum.

Sic manifestum est quod anima humana non potest educi e potentia materiae, dum e contra via generationis educitur forma specifica plantarum et animalium, cfr. I, q. 118, a. 1 et 2.

DE HOMINE

Prologus.

Ad theologiam pertinet considerare naturam hominis ex parte animae, non ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo S. Thomas considerat animam quantum ad essentiam et ad unionem ad corpus, deinde quantum ad facultatem ejus. Considerat etiam in hoc tractatu actus et habitus partis intellectivae, et remittit ad partem moralem theologiae tractatum de actibus et habitibus partis appetitivae. Denique tractat de prima productione hominis et de statu primi hominis.

Multae quaestiones prioris partis hujusce tractatus exponuntur nunc in psychologia rationali, ideoque eligimus solum principales quaestiones magis ad theologiam dogmaticam pertinentes, in duabus sectionibus.

I. *De anima humana*, c. I. De ejus spiritualitate et immortalitate (q. 75). — c. II. De unione animae cum corpore (q. 76). — c. III. De facultatibus animae (q. 77-83). — c. IV. Quomodo anima seipsam cognoscat (q. 87). — c. V. De anima separata (q. 89).

II. *De prima productione hominis*, q. 90-102. — c. I. De hominis origine. — c. II. De hominis elevatione ad statum supernaturalem. — c. III. De hominis lapsu.

De caractere theologico hujusce tractatus.

S. Thomas nunc non sequitur ordinem ascendentem tractatus philosophici *De anima*. Philosophus quidem debet progressive ascendere a sensibilibus ad spiritualia et divina, et ideo a vita vegetativa ad sensitivam et ad intellectivam cujus actus manifestant spiritualitatem et immortalitatem animae. Theologia e contrario, quae habet pro objecto proprio Deum in sua vita intima, considerat hominem prius ut est Dei creatura. Ideoque post tractatus de Deo, de creatione in communi, de angelis, tractat de natura animae, et quasi ab initio de ejus spiritualitate et immortalitate, deinde de ejus unione cum corpore, de ejus facultatibus et actibus, de anima separata et de productione ac statu primi hominis.

Notandum est insuper quod S. Thomas in istis quaestionibus sequitur viam doctrinalem quae opponitur et philosophis averroistis et theologis augustinianis antecessoribus suis.

Averroes, *De Anima*, III, ed. Ven. 1550, p. 165, affirmabat intelligentiam humanam esse ultimam intelligentiarum, sed formam immaterialem, aeternam,

separatam ab individuis, et numerice unam. Pro illo, haec intelligentia erat simul intellectus agens et intellectus possibilis; ideoque ratio humana erat, juxta eum, impersonalis, sed illuminabat animas individuales. Proinde Averroes negabat immortalitatem personalem animarum individualium et earum libertatem. Hanc doctrinam docebant saec. XIII averroistae latini Sigerius de Brabantia et Boetius de Dacia, contra quos S. Thomas scripsit tractatum *De unitate intellectus contra averroistas*.

Ex altera parte theologi augustiniani qui antecesserunt S. Thomam, ut Alexander Halensis et S. Bonaventura, admittebant pluralitatem formarum substantialium in homine et materiam spirituales in anima humana; insistebant igitur in hoc quod anima intellectiva est intrinsece independens a corpore, sed nesciebant explicare unitatem naturalem compositi humani.

Contra has directiones ad invicem oppositas, S. Thomas intendit probare animam rationalem esse *mere spirituales* absque ulla materia, et proinde incorruptibilem, attamen esse simul *unicam formam* corporis humani, intrinsece independentem a materia in suis operationibus intellectualibus et voluntariis; ac proinde in suo esse, eamque post separationem a corpore, *individuatam* remanere per suam naturalem relationem ad hoc corpus potius quam ad aliud.

Scotus autem et Suarez voluerunt conservare quasdam theses antiquae scholasticae praethomisticae.

I^a SECTIO HUIUSCE TRACTATUS: DE ANIMA HUMANA

CAPUT I.

De spiritualitate et immortalitate animae. (q. 75.)

In S. Scriptura multipliciter affirmatur animae spiritualitas. 1^o Deus dicitur formasse corpus Adami ex limo terrae, eique inspirasse *spiraculum vitae* seu *animam*, et quidem *spirituales*, cum homo sit secundum rationem *ad imaginem Dei*, qui est spiritus (Genes. II, 7) (1). — 2^o Ea quae de *sheol* dicuntur, supponunt animae immortalitatem; idem constat ex resurrectione quorundam. — 3^o Apud *Prophetas* (2), in libris *Sapientialibus* (3), in libris *Machabaeorum* (4) explicite asseritur spiritualitas et immortalitas animae. 4^o In N. Testamento anima

(1) Genes. XV, 15; XXV, 8; XXXV, 28, etc.

(2) Ezech. XXXVII, 10.

(3) Sap. IX, 15; III, 1-4; V, 16; Prov. XII, 28; XIV, 32; Eccle. XII, 7; Eccli. III, 19-21.

(4) II Machab. VII, 23; VI, 26; XII, 43-46.

humana dicitur omnino distincta a corpore, immortalis et capax vitae aeternae: cfr. Matth. X, 28: «Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam». I Cor. II, 11: «Quis hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?».

Patres saepe affirmant spiritualitatem et immortalitatem animae. R. de Journal *Enchir. patr.* collegit eorum testimonia de hac re, cfr. in fine, index theol., n. 216, 217, etc. Anima est incorporea, immortalis, a Deo creatur.

Definitiones: IV Conc. Lateran. (Denz. 428) definit creaturam humanam esse «*ex spiritu et corpore constitutam*», cfr. etiam 255, 1783.

Ut notat Denzinger in fine, in suo indice systematico, declaratum est quod anima humana non generatur a parentibus, nec a sensitiva evolvitur ad intellectivam, est substantia, non una in omnibus, sed in singulis una; creatur a Deo ex nihilo, non praeexistit, nec est pars divinae substantiae, est immortalis; cfr. de hoc ultimo puncto Denz. 2 ss., 16, 40, 86, 738.

* * *

S. Thomas probat ex ratione spiritualitatem animae, praesertim I, q. 75 in art. 5, sic: «Manifestum est quod omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis; sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales. Et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali». Cfr. II-II, q. 8, a. 1.

Haec demonstratio est eo magis manifesta quo cognitio nostra magis abstrahit a materia. S. Thomas autem post Aristotelem distinguit tres gradus abstractionis. In 1^o gradu intelligentia nostra abstrahit solum a materia individuali, cognoscendo scil. non hoc minerale, hoc vegetale, hoc animal, sed naturam mineralis, vegetalis, animalis et rationem essendi functionum eorum. In 2^o gradu intelligentia nostra abstrahit a materia sensibili seu ab omnibus qualitatibus sensibilibus, ad considerandum in mathematica naturam trianguli, circuli, sphaerae, aut numerorum, et ad deducendas modo necessario et universali eorum proprietates, quae sic fiunt intelligibiles et non solum imaginabiles. Tunc clare apparet quod idea circuli non est solum imago composita vel media circulorum individualium, sed exprimit naturam circuli quae verificatur aut in magno circulo, aut in parvo, aut in medio, et haec natura sic intellecta continet rationem essendi proprietatum circuli, quae sic fiunt vere intelligibiles, dum imago circuli continet solum ejus phaenomena sensibilia absque intelligibilitate actuali. Denique in 3^o gradu abstractionis intelligentia nostra abstrahit ab omni materia et attingit ens intelligibile, quod non est accessibile sensibus aut imaginatione, neque ut sensibile proprium (ut coloratum, sonus, etc.), neque ut sensibile

commune (ut magnitudo, figura), sed est accessibile soli intellectui. Pariter rationes essendi rerum et proprietates entis, scil. unum, verum, bonum, quae sicut ens, attribui possunt etiam puris spiritibus.

Sola intelligentia, non vero sensus nec imaginatio, potest cognoscere ens intelligibile rerum et prima entis principia absolute necessaria et universalissima; sensus et imaginatio non cognoscunt nisi qualitates sensibiles rerum, contingentia sensibilia et singularia, non vero principia absolute necessaria et universalissima contradictionis, seu identitatis, rationis essendi, causalitatis efficientis, finalitatis, etc., ex quibus omnia paulatim fiunt intelligibilia, et quibus demonstramus existentiam primae Causae et supremae Intelligentiae quae omnia ordinavit.

In hoc tertio gradu abstractionis intelligentia nostra sese cognoscit ut essentialiter relativam ad immateriale, et igitur ipsa debet esse immaterialis.

Objectum ejus non est color, sonus, varia phaenomena sensibilia, sed ens intelligibile rerum, propterea omnes ejus conceptus praesupponunt universalissimum conceptum entis; item in omnibus suis judiciis verbum reducitur ad verbum est quod est velut anima judicii, et omne ratiocinium assignat rationem essendi conclusionis.

Intelligentia nostra est igitur essentialiter relativa ad ens intelligibile et ad ejus principia absolute necessaria et universalissima, sec. abstractionem ab omni materia, proinde ipsa immaterialis est, et consequenter anima intellectiva etiam est omnino immaterialis seu intrinsece independens ab organismo, quia operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.

Haec est principalis probatio spiritualitatis animae quae jam indicatur ab Aristotele in fine suae logicae *Post. Analyt.*, I, II, c. ult., lect. 20. S. Thomae, ubi dicit quod «*principiorum cognitio pertinet ad intellectum, cujus est cognoscere universale*».

Imaginatio non pervenit ad cognitionem principii necessarii et universalis, v. g. ad principium causalitatis, nec ad primum principium ethicae: bonum honestum (superans bonum sensibile, delectabile aut utile) est faciendum et malum vitandum. In hoc homo essentialiter superat animalia bruta etiam perfectiora.

Confirmatio ex aliis argumentis subordinatis.

Hoc autem argumentum confirmatur pluribus aliis argumentis subordinatis.

1^o Probatur etiam spiritualitas animae, ex hoc quod cognoscere potest «*naturam*» omnium corporum: «quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum, sicut si lingua est infecta amaro humore, omnia videntur ei amara» (I, q. 75, a. 2).

Multum scriptum est circa valorem hujusce argumenti; est valde difficile si proponitur independenter a praecedenti (1); e contrario satis faciliter intelligitur ut confirmatio praecedentis (2). Haec duo argumenta sumuntur ex intelligentione directa.

(1) Attamen sic conservatur a S. Thoma contra Averroistas sui temporis, qui semper argumentabantur ex ipso textu Aristotelis.

(2) Quasi in eodem sensu Pascal dicit in celeberrimo loco sui operis *Les Pensées* circa tres ordines: corporum, spirituum et caritatis: «*Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien*».

2^o *Ex intellectione reflexa probatur etiam spiritualitas animae.* Cfr. S. Thomam C. Gentes, l. II, c. 49, n. 7: «Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim Phys., l. VII, c. 1, quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem; ita scil. quod una pars ejus sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo *reflectitur* (reflexione completa): *intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum.* Non est igitur corpus». Aliis verbis, anima intellectiva partibus integrantibus seu extensione omnino caret.

Insuper, ut dicit S. Thomas, *De Veritate*, q. 1, a. 9: «intellectus noster reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem (extramentalem cognitam), quod quidem cognosci non potest nisi cognita *natura* ipsius actus, et *natura* ipsius intellectus». Sic intelligentia nostra cognoscit se ut ordinatam ad cognitionem veritatis, sicut pedes ordinati sunt ad ambulandum, pennae ad volandum; sed cognitio veritatis non est quid corporale ut ambulatio, sed quid spirituale, manifestans spiritualitatem animae.

3^o Anima per intellectum concipit *immaterialia* seu *spiritualia*, praesertim Deum aeternum, infinitum, sanctum, primam causam omnium entium, imo mysteria revelata, quae superant omnino capacitatem facultatis sensitivae, ut valorem infinitum Redemptionis seu amoris Filii Dei morientis in cruce.

4^o *Alia confirmatio spiritualitatis animae habetur ex objecto voluntatis*, prout ipsa sequitur intellectum. Voluntas enim nostra, specificata a bono universali cognito ab intellectu, ordinatur non solum ad bonum sensibile sive delectabile, sive utile, sed ad *bonum honestum* seu rationabile et spirituale secundum diversas virtutes temperantiae, fortitudinis, justitiae, aequitatis. Imo experimur quod, dum eadem bona materialia, eadem domus, idem ager non possunt simul et integraliter possideri a pluribus, eadem bona spiritualia ut eadem veritas, eadem virtus possunt a multis simul et plene possideri, ut pluries notavit S. Augustinus et S. Thomas. Denique *anima nostra naturali desiderio magis fertur ad objecta spiritualia quam ad corporalia*; imo naturaliter inclinatur ad Deum auctorem naturae, principium omnis veritatis, bonitatis et pulchritudinis diligendum super omnia et plus quam nos. Cfr. Platonem, *Convivium* in fine, et S. Thomam I, q. 60, a. 5, et II-II, q. 26, a. 3.

5^o *Nova confirmatio habetur ex libertate humana*, in quantum voluntas nostra specificata a bono universali remanet libera per respectum «ad omne objectum non est ex omni parte bonum» I-II, q. 10, a. 2. Ex hoc manifestatur amplitudo universalissima voluntatis nostrae, ejus profunditas sine mensura, quae non potest repleri nisi a Deo clare viso. Cfr. *ibid.*

6^o Datur in homine *conscientia moralis*, quae ipsum terret dum vult crimen committere et remorsibus cruciat dum commisit. Sola autem natura immaterialis seu spiritualis capax est hujusmodi conscientiae. Leges enim morales non imponuntur materiae caecae.

Ex his omnibus habetur quod anima humana quamvis objective dependeat a sensibus quoad propositionem objecti ejus proprii, quod est ens intelligibile rerum sensibilium, *non intrinsece dependet ab organismo in suo operari specifico, nec proinde in suo esse* (quia operari sequitur esse et modus operandi modum essendi), *nec in sua productione*, id est non educitur e materia.

Propterea, ut clarius patebit in capite sequenti, anima humana et corpus sic conveniunt in uno esse hominis, ut tamen anima non dependeat in esse a corpore, sed illi suum esse communicet.

* * *

Incorruptibilitas animae sequitur ex ejus spiritualitate, seu intrinseca independentia a materia. Cfr. I, q. 75, a. 6. Etenim omnis forma simplex et subsistens (seu immaterialis, scil. intrinsece independens a materia), est incorruptibilis per se et per accidens. Atqui anima humana est non solum simplex ut anima brutorum, sed insuper subsistens seu intrinsece independens a materia. Ergo non potest corrumpi neque per se (ratione suae simplicitatis) neque per accidens, corrupto nempe composito (ratione suae intrinsecae independentiae a materia tum in esse tum in operari specifico).

De potentia mere absoluta Dei, anima humana posset annihilari quidem, hoc non intrinsece repugnat, et indiget conservari a Deo. Sed de potentia *ordinata* a sua sapientia Deus non annihilat creaturam quae tum per se, tum per accidens incorruptibilis est secundum leges ab ipso Deo praefixas. Hoc Deus ne miraculose quidem seu extraordinarie facit, quia non est, ex parte finis, motivum ad hoc faciendum; hoc enim non est in se bonum nec ordinari potest ad majus bonum, e contrario Deus potest permittere peccatum propter majus bonum, scil. manifestationem misericordiae aut justitiae. Ergo remanet quod anima humana ex sua natura immortalis est.

Ex his habetur contra Scotum, immortalitatem animae non solum fide cognosci, sed etiam ratione naturali demonstrari.

Confirmatur ibid.: «Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub *hic et nunc*; sed intellectus apprehendit *esse absolute* et *secundum omne tempus*. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis».

Animal brutum e contrario non desiderat esse semper, sed solum *esse hic et nunc*, v. g. quando occiditur; non enim cognoscit «esse absolute, secundum omne tempus». Ipse homo non naturaliter desiderat proprie immortalitatem corporis sui, quod naturaliter mortale est, sed ipsa ejus anima quae cognoscit esse absolute, secundum omne tempus, naturaliter desiderat esse semper, et hoc est signum quod ipsa naturaliter immortalis est. Nec agitur solum de desiderio conditionali et inefficaci, sicut pro visione beatifica quae est essentialiter supernaturalis et gratuita, agitur de esse naturali animae perenniter conservando.

Denique ex hoc quod anima humana spiritualis est sequitur quod *non est*, ut anima sensitiva brutorum *in potentia materiae*, nec igitur produci potest per viam generationis, sed solum a Deo *per creationem ex nihilo*, scil. ex nullo praesupposito subjecto, cfr. I, q. 118, a. 2. Id enim quod *operatur* independentem a materia, pariter *est* et fit seu potius *producitur* independentem a materia. Unde inter 24 theses thomisticas approbatas a S. Congr. Studiorum (1914) legitur haec 18^a: «Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis».

Remanet quod intelligentia humana sit omnium infima, cui correspondet, ut objectum proportionatum, infimum intelligibile rerum sensibilibus, in quarum speculo cognoscit superiora.

CAPUT II.

De unione animae cum corpore.

De fide est animam intellectivam esse per se et essentialiter humani corporis forma. Hoc definitum est in Conc. Viennensi (1311-12), cfr. Denz. 481: «Definientes quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit *forma corporis humani per se et essentialiter*, tanquam haereticus sit censendus». Item V. Conc. Lateran., Denz. 738, cfr. 1655, 1911, 1914.

In Conc. Viennensi sic damnatus est error P. J. Olivi qui docebat animam rationalem informare corpus, non per se, sed per facultates sensitivas et vegetativas.

In hac definitione tria directe includuntur: 1^o animam humanam esse *formam corporis humani* seu substantialiter ei uniri sicut forma materiae, non solum sicut motor mobili, sed unam naturam cum eo constituens. — 2^o et hoc quidem *per se*, id est non per aliud, non mediante aliquo principio sensitivo aut vegetativo, aut mediatore plastico, sed directe et immediate per ipsam. — 3^o *essentialiter*, scil. per suam essentiam (non vero per aliquam facultatem aut operationum conscientiam, vel accidentalem influxum) ita ut essentia animae vere sit radicale principium operationum sensitivarum et vegetativarum simul cum corpore cui unitur.

Inter propositiones damnatas A. Rosmini, legitur ista (24), Denz. 1914: «Unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subiectum intuens ideam, affirmat sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit».

Pius IX (Denz. 1655) dicit contra falsam doctrinam A. Guenther: «Anima rationalis est *vera per se* atque *immediata* corporis forma».

Cfr. Card. Zigliara O. P., *De mente Concilii Viennensis* (1878), n. 136, qui concludit: «Patres Concilii Viennensis vocabulum *forma* usurparunt in sensu stricte scholastico» communiter recepto inter eos ad quos loquebatur Concilium. Ita Liberatore S. J. *De composito humano* (1865). Attamen, ut notat Zigliara, Concilium noluit damnare thesim Scoti, quae admittit in nobis praeter animam rationalem formam corporeitatis. Unde Concilium non definivit animam rationalem esse *unicam formam* corporis humani, bene tamen formam substantialem et principium vitae vegetativae et sensitivae corporis nostri.

Corollarium. Unde, ut notat Vacant, *Etudes sur le Conc. du Vat.*, t. I, p. 246, non potest admitti quod sint in homine plures animae, ut dixerunt gnostici, manichaei, Apollinaris, Guenther. Tenendum est animam intellectivam esse *unicam animam* in homine, et principium vitae tum vegetativae, tum sensitivae,

tum intellectivae, quamvis non definiatur eam esse unicam formam. Imo Palmieri defendere potuit atomismum secundum quem tamen anima rationalis remanet principium vitae etiam vegetativae.

* * *

S. Thomas autem ratione probat animam rationalem non solum esse formam corporis humani et *unicam animam* ejus, sed etiam *unicam formam* ejus, quia, pro illo, si praeexisteret quaecumque alia forma substantialis, sequeretur quod anima uniretur corpori *accidentaliter* tantum.

Dicit enim q. 76, a. 1: «Illud quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur... Manifestum est autem, quod primum quo corpus vivit, est anima... *Ipsa enim est primum quo nutrimur, sentimus et movemur* secundum locum, et *similiter quo primo intelligimus*. ... Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non potest sine corpore... Si intellectus non unitur corpori Socratis, *nisi sicut motor*, sequitur quod Socrates *non sit unum simpliciter*, et per consequens, *nec ens simpliciter*; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum».

Nec tamen anima rationalis immergitur in materia, nam ut ibid., a. 1 dicitur: «*Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur*, et magis sua operatione vel virtute excedit eam». Ibid., a. 1, ad 5^m: «Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali... Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae».

Intellectivum principium multiplicatur secundum multiplicationem corporum humanorum; alioquin Socrates et Plato esset unus intelligens. «Si unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quae sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis», q. 76, a. 2. Cfr. ad 2^m. Separata vero a corpore suo anima remanet individuata, quia conservat suam relationem naturalem ad hoc corpus humanum potiusquam ad aliud.

* * *

Nec sunt aliae animae in homine, quia homo non esset simpliciter unum, «nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam», q. 76, a. 3. «Anima intellectiva continet sensitivam brutorum et nutritivam plantarum, sicut pentagonum continet tetragonum», ibid.

Ne in homine quidem est *forma corporeitatis* distincta ab anima intellectiva; «quia forma substantialis dat esse simpliciter. Si igitur praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens in actu, *sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter* et per consequens, quod non esset forma substantialis», q. 76, a. 4. Hoc semper tenuerunt thomistae contra Scotum et scotistas. «*Ex actu et actu non fit enim unum per se, scil. una natura*», sed solum ex potentia et actu. Ita Cajetanus secundum ipsa Aristotelis verba.

Denique convenienter anima intellectiva unitur cum corpore apto ad sensationem, ut est corpus humanum; quia «anima intellectiva *infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus*», unde objectum ejus proportionatum est *infimum intelligibile* rerum sensibilibus, cognoscibile *per viam sensus*, «unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam *virtutem sentiendi*; actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur, animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus» (a. 5). Sic homo est microcosmos in quo est esse ut in lapidibus, vivere ut in plantis et in animalibus, intelligere ut in angelis. Et in eo *supremum infimi* (scil. supremus gradus vitae sensitivae, in imaginatione) secundum quid *attingit infimum supremi* (scil. infimum gradum vitae intellectivae). Sic manifestatur quod species humana est species atoma, et quod non possunt esse plures species ontologice distinctae animalium rationabilium. In una enim specie «supremum infimi attingit infimum supremi» quamvis remaneat distantia sine mensura inter vitam sensitivam et vitam intellectivam.

Solvuntur objectiones.

Principalis objectio proposita contra hanc doctrinam, scil. anima intellectiva est unica forma corporis, est ista: Potentia intellectiva non potest esse corporis forma. Atqui substantia intellectiva nobilior est sua potentia. Ergo nec substantia intellectiva potest esse corporis forma.

Respondet S. Thomas, I, q. 76, a. 1, ad 4^m: «Humana anima non est forma in materia corporali *immersa*, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem, et ideo nihil prohibet, aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma».

Aliis verbis, anima intellectiva est corporis forma prout est *eminenter formaliter vegetativa et sensitiva*, seu quatenus se sola in corpore humano praestat quidquid praestant anima sensitiva in brutis et anima vegetativa in plantis; sic est *virtualiter multiplex*.

Sed haec doctrina quandoque male intelligitur, prout quidam eam sic expouunt: anima intellectiva est *virtualiter vegetativa et sensitiva*.

E contrario pro S. Thoma, juxta bonam interpretationem Cajetani, Ferrariensis, Joannis a S. Thoma, anima intellectiva est *eminenter formaliter vegetativa et sensitiva*. Est ipse Deus qui continet solum *virtualiter* vitam vegetativam et sensitivam, sicut alias perfectiones mixtas, quas potest producere, et Deus non potest esse forma corporis nostri.

Anima intellectiva continet *formaliter eminenter* vitam vegetativam et sensitivam (sicut Deus in eminentia Deitatis continet formaliter perfectiones simpliciter simplices: esse, intelligere, amare, etc.); ideo anima potest esse forma corporis nostri (quod dici nequit de Deo) et hoc esset impossibile si anima esset solum *virtualiter* non formaliter vegetativa et sensitiva.

Attamen sicut in Deo perfectiones simpliciter simplices solum *virtualiter distinguuntur*, pariter in essentia animae intellectivae, sensitivum, vegetativum, forma corporeitatis non nisi *virtualiter distinguuntur*, ut clare affirmat S. Thomas.

Quidam referendo ejus sententiam confusionem fecerunt. Ex hoc quod in es-

sentia animae nostrae intellectivum, sensitivum, vegetativum solum *virtualiter distinguuntur*, dixerunt quod sensitivum et vegetativum in ea sunt solum *virtualiter*.

Revera *virtualiter* cadit supra *distinguuntur* et non supra *sunt*, sicut quando est sermo de perfectionibus simpliciter simplicibus in Deo.

Sic absque contradictione, anima potest esse forma corporis.

Insuper repugnaret quod anima esset *principium immediatum* operationum tam diversarum triplicis vitae vegetativae, sensitivae, intellectivae, sed non repugnat quod eas producat mediantibus diversis facultatibus subordinatis. Nulla substantia creata est immediate operativa, ne angelus quidem, non enim potest intelligere nisi per facultatem intellectivam, et velle nisi per voluntatem, et dum essentia creata ordinatur ad esse, facultates ejus operativae ordinantur ad operationes et specificantur ab objecto formali harum operationum. Cfr. I, q. 54, a. 1, 2, 3.

* * *

Hoc est duplex principium solutionis objectionum contra hanc traditionalem doctrinam: anima intellectiva est corporis forma et tamen nullo modo immersa est in materia. Haec doctrina optime sic exprimitur in 16^a ex thesibus thomisticis approbatis a S. Congr. Studiorum 1914: «Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem *forma substantialis unica*, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialis; insuper communicat corpori *actum essendi*, quo ipsa est». Haec propositio est certa pro thomistis secundum principia relativa ad distinctionem inter potentiam et actum, inter essentiam et esse. Suarez e contrario, qui aliter concipit haec principia, tenet solum quod probabilius est animam rationalem esse unicam corporis formam (*Disp. met.*, XIII, sect. 13 et 14); et negando distinctionem realem inter essentiam creatam et esse, dicit: *esse* substantiale hominis non potest esse *unicum*, sed est duplex esse, sicut sunt duae partes in essentia hominis, scil. materia et forma. Notabiliter igitur Suarez recedit a S. Thoma hic sicut in quaestione de ipsa creatione.

Ex principiis S. Thomae circa distinctionem inter actum et potentiam sequitur quod anima humana et corpus sic conveniunt *in uno esse hominis*, ut anima non dependeat in esse a corpore, sed *illi suum esse communicat*, et post separationem a corpore, potest rursus illi suum esse communicare, ut eveniet in mortuorum resurrectione. Ex iisdem principiis sequitur quod est unum esse in Christo, scil. esse Verbi communicatum ejus naturae humanae, quae non subsistit nisi in Verbo. Cfr. III, q. 17, a. 2.

Doctrina *de spiritualitate et de immortalitate personali animae* apud S. Thomam ostendit quomodo baptizavit aristotelismum quem Averroistae interpretabantur in sensu pantheistico. Hoc apparet etiam in quaestione de *creatione liberrima, ex nihilo, et non ab aeterno*. In his duabus quaestionibus S. Doctor ostendit quomodo per aristotelicam doctrinam de actu et de potentia demonstrantur et explicantur principalia praeambula fidei. Hoc melius apparet legendo profunda commentaria Cajetani in I, q. 75 et 76, ubi cum magna penetratione hanc doctrinam contra objectiones Scoti defendit secundum ipsa Aristotelis principia.

CAPUT III.

De facultatibus animae.

(q. 77-83.)

Omnes istae quaestiones a q. 77 ad 83, quoad distinctionem et subordinationem facultatum illustrantur ab hoc principio: «*facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali*, ad quod essentialiter ordinantur, id est ab objecto formali quod immediate attingunt et a motivo formali sub quo illud attingunt». Brevius: relativum specificatur ab absoluto ad quod essentialiter ordinatur. A. Reginaldus in suo opere *De tribus principiis doctrinae S. Thomae*, enuntiat hoc principium ut tertium post duo priora, scil.: Ens est transcendens et analogum — Deus est Actus purus. Revera hoc tertio principio illustratur tota psychologia, ethica, nec non tractus theologicus de angelis, de homine et tota theologia moralis.

Ex hoc principio sequitur primo quod *facultates realiter distinguuntur ab anima*, quia sicut anima ordinatur ad suum esse, facultates operativae ordinantur ad ipsum operari, quod praesupponit esse et ab eo distinguitur. Proinde nulla creatura est immediate operativa, indiget facultate operativa ad operandum; propterea anima humana sicut angelus non potest intelligere nisi per facultatem intellectivam, nec velle, nisi per voluntatem, etc. Si ita loqui mur, non est propter quasdam consuetudines loquendi, sed quia ipsa natura rerum hoc exiit. Sicut essentia animae est *capacitas realis* existentiae, ita ejus intelligentia est *capacitas realis* cognoscendi verum, voluntas est *capacitas* volendi id quod proponitur ut bonum, etc. Unde vi praedicti principii facultates animae sunt realiter distinctae inter se secundum earum objectum formale.

In solo Deo identificantur, absque ulla distinctione reali, essentia, existentia, intelligentia, intellectio, voluntas et amor. Jam in angelo est distinctio realis inter essentiam et esse, inter essentiam et facultates, inter facultates ad invicem, inter intelligentiam et successivas intellectiones, inter voluntatem et successivas volitiones; pariter in anima humana.

Scotus autem loco distinctionis realis admittit distinctionem formalem-actualem ex natura rei, ut mediam inter distinctionem realem et distinctionem rationis. Ad quod respondent thomistae: aut haec nova distinctio antecedit considerationem mentis nostrae et tunc jam realis est; aut eam non antecedit et tunc est distinctio rationis fundata in re, seu virtualis.

Suarez eclecticus in his quaestionibus ut alibi quaerit viam mediam inter S. Thomam et Scotum, dicendo: distinctio realis inter animam et facultates ejus non est certa, sed solum probabilis. In hoc rursus manifestatur Suarezium non intelligere, sicut S. Thomas, distinctionem inter potentiam et actum. Cfr. Suarezium, *Disp. met.*, XIV, sect. 5.

Ex eodem principio «*facultates specificantur ab objecto formali*» statuitur distinctio et distantia sine mensura inter intellectum et facultates sensitivas. Hae enim ultimae, quantumvis perfectae sint, non attingunt nisi ipsum sensibile, scil. phaenomena sensibilia et imaginabile; non pertingunt ad ens intelligibile, ad rationes essendi rerum, nec ad principia necessaria et universalis contradictionis, causalitatis, finalitatis, nec ad primum principium ethicae: «*bonum est faciendum et malum vitandum*». Haec distinctio sine mensura inter intellectum et facultates sensitivas est fundamentum, ut supra dictum est, probationis spiritualitatis animae. Cfr. I, q. 77, a. 4 et 5; q. 79.

Propter eandem rationem voluntas seu appetitus rationalis distinguitur ab appetitu sensitivo (*irascibili et concupiscibili*). Cfr. q. 80, a. 2. Voluntas enim, quae ab intellectu dirigitur, specificatur a bono universali quod a solo intellectu cognosci potest, dum e contrario appetitus sensitivus (seu sensibilis), qui immediate dirigitur a facultatibus cognoscitivis sensibilibus, specificatur a bono sensibili, delectabili aut utili, non a bono universali. Ideoque appetitus sensitivus, ut talis, non potest velle bonum rationabile vel honestum, quod est objectum virtutis. Sub directione autem prudentiae, virtutes temperantiae et fortitudinis, quae sunt in appetitu sensitivo disciplinato seu a ratione regulato, specificantur a bono honesto in delectabilibus et in timoribus servando.

Haec profunda distinctio seu distantia sine mensura inter voluntatem et sensibilitatem non agnoscitur a multis psychologis modernis post J. J. Rousseau; attamen est maximi momenti.

Ex praedictis sequitur quod facultates sensitivae sunt tanquam in subjecto immediato in composito humano, etiam in speciali organo animato, dum e contrario intelligentia et voluntas, quae sunt intrinsece independentes ab organismo, sunt tanquam in subjecto immediato, non in composito, sed in sola anima. Cfr. q. 77, a. 5.

De definitione libertatis.

A praedicta doctrina circa intelligentiam et voluntatem derivatur id quod de libertate docetur I, q. 83, et I-II, q. 10, a. 1, 2, 3, 4. Hoc alibi longe exposuimus et defendimus, cfr. *Dieu*, p. 580-669. Volumus solum notare differentiam inter thomisticam definitionem libertatis et definitionem a Molina propositam. Pro Molina (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. II, initio): «*Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere*». Quid significant autem pro illo haec verba «*positis omnibus requisitis*»? Significant non solum ea quae tempore praerequiruntur, sed etiam ea quae simplici prioritate naturae et causalitatis requiruntur, ut gratia actualis recepta in eodem instanti in quo elicitur actus salutaris, et ultimum iudicium practicum. Insuper pro Molina haec definitio non significat solum quod sub gratia efficaci libertas conservat potentiam resistendi quamvis nunquam resistat de facto, sed significat quod gratia non est efficax ex se, sed solum propter nostrum consensum praevium a scientia media ante quodlibet decretum divinum.

Juxta thomistas autem haec moliniana definitio libertatis non est methodice

stabilita, quia abstrahit ab objecto a quo specificatur actus liber, et sic negligit principium actus specificantur ab objecto.

Si e contrario consideratur hoc objectum specificativum, dicendum est cum S. Thoma I-II, q. 10, a. 2: «*Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*». Aliis verbis thomistae dicunt: «*Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum*».

Essentia libertatis est in indifferentia dominatrice voluntatis circa omne objectum a ratione propositum ut *hic et nunc bonum* sub uno aspectu, et *non bonum* sub altero. Agitur prius de indifferentia exercitii ad hoc objectum volendum vel non volendum; haec *indifferentia* est *potentialis* in facultate libera, et *actualis* in actu libero. Etenim etiam dum voluntas actualiter vult hoc objectum, dum jam determinata est ad illud volendum, adhuc libere illud vult, cum indifferentia dominatrice non potentiali, sed actuali. Imo in Deo qui est summe liber, non existit indifferentia potentialis seu passiva, sed unice indifferentia actualis seu activa. Libertas igitur provenit ex disproportionem quae existit inter voluntatem specificatam a bono universali et tale bonum particulare, bonum sub uno aspectu, non bonum aut non sufficiens sub altero.

Addunt thomistae: etiam de potentia absoluta Deus per suam motionem nequit *necessitare* voluntatem ad volendum tale objectum *sub indifferentia iudicii* propositum. Quare? Quia implicat contradictionem voluntatem *de necessitate* velle objectum ab intelligentia propositum *ut indifferens*, id est ut bonum sub uno aspectu, et non bonum sub altero, scil. objectum absolute disproportionatum amplitudini illimitatae nostrae voluntatis specificatae a bono universali. Cfr. S. Thomam, *De Veritate*, q. 22, a. 5.

De relatione electionis cum ultimo iudicio practico.

Ex praedictis derivatur 21^a ex 24 thesibus thomisticis approbatis a S. Congr. Studiorum anno 1914: «Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum, at, quod sit ultimum voluntas efficit». Electio libere sequitur ultimum iudicium practicum a quo dirigitur; et ipsa facit, quod illud sit ultimum, ejus directionem acceptando, dum voluntas posset applicare intellectum ad aliam considerationem quae perduceret ad oppositum iudicium practicum. Ibi est influxus mutuus intellectus et voluntatis, ac velut matrimonium eorum, sic consensus voluntatis facit quod iudicium practicum acceptatum remaneat ultimum.

Haec directio intellectualis requiritur quia voluntas de se est caeca, nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens. Sic applicatur principium: «causae ad invicem sunt causae, sed diverso genere», intellectus dirigit quoad specificationem actus, et voluntas applicat intellectum quoad exercitium, et applicat ad hanc considerationem prout est ad eam inclinata.

Scotus e contrario et Suarez tenent quod non necesse est electionem dirigi immediate ab ultimo iudicio practico. Juxta Suarez, *Disp. met.*, XIX, sect. 6, inter duo bona aequalia aut inaequalia voluntas potest eligere unum etiam si intellectus non proponat illud ut nobis melius *hic et nunc*. Ad quod thomistae respondent: «Nihil praevoluitum hic et nunc, nisi praecognitum ut convenientius

nobis hic et nunc»; unusquisque practice iudicat secundum suam actuale inclinationem, quae tamen non necessitat, et removeri potest. Cfr. I, q. 83, a. 1 ad 5^m.

Intellectus et voluntas *non coordinantur*, sed voluntas *subordinatur* intellectui dirigenti, ita tamen quod ultimum iudicium practicum, circa objectum non ex omni parte bonum, sit liberum et non necessitans. Haec est indifferentia iudicii ad quam sequitur indifferentia dominatrix voluntatis. De hoc longius tractavimus alibi: cf. *Dieu*, 8^e ed., p. 590-672.

Haec sufficiunt quoad facultates animae.

CAPUT IV.

De actibus intellectivae partis animae, speciatim: quomodo anima seipsam cognoscat.

S. Thomas hic I, a q. 84 ad 88 incl. tractat de actibus et habitibus intellectivae partis animae tantum, quia de actibus et habitibus appetitivae partis est sermo in theologia morali, et quia operationes partis sensitivae non directe pertinent ad considerationem theologi. Sic quaerit 1^o *quomodo anima corpori conjuncta intelligat corporalia* (q. 84), per quid ea cognoscat (q. 85), quid in eis cognoscat (q. 86); — 2^o *quomodo cognoscat seipsam* et ea quae sunt in ipsa (q. 87); — 3^o *quomodo cognoscat ea quae supra sunt*, scil. *imateriales substantias* (q. 88).

Notandum est praesertim quod pro S. Thoma *objectum adaequatum* nostrae intelligentiae, ut est intelligentia, est *ens intelligibile in tota latitudine entis*, sic possumus naturaliter cognoscere Deum ut causam primam, et supernaturaliter elevari ad visionem immediatam essentiae divinae, quae non est extra ens secundum totam latitudinem ejus (cfr. I, q. 12, a. 1).

Sed *objectum proprium* seu *proportionatum* intellectus humani, ut humanus est, est essentia rerum sensibilium, nam infimae intelligentiae correspondet *infimum intelligibile* rerum sensibilium, mediantibus sensibus cognoscibile. Propterea intellectus noster unitur sensibus (q. 76, a. 5). Ideo etiam non cognoscimus naturaliter Deum et substantias spirituales nisi per analogiam, in speculo sensibilium. Anima nostra in statu unionis cum corpore non cognoscit spiritualia directe ut angelus, et ideo concipit ipsum spirituale ut immateriale, et hoc est signum quod prius cognoscit naturam rerum materialium, scil. lapidis, plantarum, animalium.

Quaerendum est speciatim: *an anima cum corpore unita seipsam per essentiam cognoscat?* Cfr. S. Thomam I, q. 87, a. 1, et *De Veritate*, q. 10, a. 8. In hoc ultimo loco sanctus Doctor longe examinat argumenta pro et contra; in I, q. 87, a. 1 modo simpliciori et altiori procedit et dicit: «Unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu... Non enim visus percipit coloratum in

potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus... Et inde est quod non cognoscimus materiam primam nisi sec. proportionem ad formam. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis... Unde Deus (actus purus a quo omnia procedunt) per essentiam suam non solum seipsum sed omnia intelligit... Angeli essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus; ... Unde per essentiam suam se intelligit angelus; tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. *Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum*, sicut materia prima in genere rerum sensibilibus; unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet *ut potentia intelligens*. Unde ex seipso *habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum quod est in actu*... Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut dictum est q. 84, a. 7; q. 86, a. 4, ad 2^m, *consequens est, ut sic seipsum intelligat intellectus noster secundum quod sit actu per species a sensibilibus abstractas* per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*. Et hoc dupliciter:

« Uno modo *particulariter*, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo *in universali*, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est, quod iudicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur ».

Conclusio igitur S. Thomae pro statu unionis cum corpore est eadem ac in *De Veritate*, q. 10, a. 8: « *Unde mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate intelligat* ».

Si anima sese immediate cognosceret per suam essentiam, spiritualitas ejus esset sibi omnino evidens et inter homines non essent materialistae, sicut non sunt inter angelos. Sed cum anima fuerit a corpore separata et in ipso instanti separationis, in primo non esse in corpore, « seipsam per seipsam intelligit ».

CAPUT VI.

De anima separata.

S. Thomas, q. 89, quaerit quomodo anima separata cognoscat; in tr. *de Novissimis* agitur de purgatorio, de caelo, de inferno. Consideremus: 1^o subsistentiam animae separatae, 2^o ejus cognitionem, 3^o ejus voluntatem immutabilem sive in bono, sive in malo.

ART. I. — De subsistentia animae separatae.

Subsistentia animae separatae a suo corpore demonstratur hoc principio: omnis forma simplex et intrinsece independens a materia (in sua operatione specifica, in suo esse, in sua productione) subsistit independentem a materia et perdurat post separationem a corpore. Anima autem humana est forma simplex et intrinsece independens a materia. Ergo subsistit post dissolutionem corporis sui.

Averroistae objiciebant: anima humana individuatur a materia seu a corpore in quo recipitur, et igitur dum separatur a corpore non amplius est individuata, unde non videtur subsistere nisi anima unica pro omnibus hominibus, et quidam addebant: si igitur anima S. Petri salvatur, ergo salvabitur etiam anima mea quia post separationem a corpore non distinguetur ab anima Petri.

S. Thomas respondit averroistis: sicut anima humana habet relationem essentialem (seu transcendentalem) ad corpus non leonis sed hominis, ita haec anima humana habet relationem similem (seu transcendentalem) ad hoc corpus; et in ea remanet haec relatio quamvis terminus ejus non amplius existat, sic anima separata remanet individuata. Si haec relatio esset praedicamentalis seu accidentalis, ut paternitas, periret quidem cum suo termino, sed non ita est de relatione non accidentali, quae immediate in ipsa substantia hujusce animae fundatur; ita relatio essentialis facultatis visivae ad coloratum perduceret, etiamsi omnia colorata destruerentur. Sic individuatio animae rationalis dependet a corpore in fieri, non in esse, cfr. I, q. 76, a. 2, ad 2^m. *C. Gentes*, l. II, c. 80, et sic excluditur metempsychosis. Anima humana non potest informare corpus animalis bruti, nec anima Socratis corpus Platonis; quaelibet anima conservat suam relationem ad corpus suum, sic remanet individuata. Cf. I, q. 118, a. 3.

Si anima humana accidentaliter tantum uniretur cum corpore, haec anima non haberet ad hoc corpus nisi relationem accidentalem, quae periret, pereunte ejus termino, scil. corpore conjuncto. Non autem ita est quia anima humana secundum suam naturam unitur cum corpore et cum eo constituit aliquid unum per se, scil. unam naturam.

Sic S. Thomas semper fidelis est principio oeconomiae, scil.: quod potest compleri et explicari per pauciora principia, non fit per plura.

Revera in hoc tractatu, sicut in aliis, omnes conclusiones deducuntur ex paucis principiis altioribus, et sic fit magnus progressus quoad unificationem scientiae.

Ex praedictis sequitur quod pro anima rationali perfectius est uniri cum corpore quam ab eo separari; nam infima intelligentia habet pro objecto proportionato infimum intelligibile in umbra sensibilibus et ad illud cognoscendum indiget sensibus, ac proinde corpore, quod est propter animam. Sic per se corpus est utile pro anima, quamvis per accidens quandoque aggravet eam (cfr. q. 76, a. 5). Unde status separationis a corpore pro anima est praeternaturalis (q. 89, a. 1; q. 118, a. 3); ideoque anima separata naturaliter desiderat reinformare corpus suum, quod plene concordat cum dogmate resurrectionis generalis, cfr. *Suppl.*, q. 75. Sed anima separata non potest ad nutum reassumere corpus suum,

quia est forma ejus non per actionem dependentem a sua voluntate, sed per suam naturam, operari autem sequitur esse; sic anima non habet potestatem supra suum esse; esse animae et corporis est sub potestate solius Dei, qui solus potest resuscitare corpus, solus auctor vitae potest cadaveri vitam restituere. Cfr. *de Potentia*, q. 6, a. 7, ad 4^m.

ART. II. — De cognitione animae separatae.

Principium quo illustratur tota haec quaestio est semper idem, scil. intelligentia humana est omnium intelligentiarum infima, attamen est mere spiritualis.

Certum est quod operationes sensitivae sensuum externorum et internorum non remanent in anima separata, imo *facultates sensitivae non sunt in ea nisi radicaliter*, non vero in actu, nam in actu sunt in composito humano; pariter habitus facultatum sensitivarum (v. g. habituales recordationes memoriae sensitivae) remanent solum radicaliter.

E contrario anima separata conservat *actualiter facultates suas superiores*, mere spirituales, scil. intellectum et voluntatem, item *habitus* harum facultatum, tum *acquisitos*, ut scientias ac virtutes, tum *infusos*, ut fidem, spem, caritatem, prudentiam, religionem, justitiam, poenitentiam, etc. Item anima separata conservat actus harum facultatum superiorum earumque habituum. Attamen hoc exercitium est *partim impeditum*, prout *deest actualis concursus imaginationis et memoriae sensitivae*, qui concursus valde utilis est ad cognoscendum per species a rebus sensibilibus abstractas (cfr. a. 6).

Unde communiter tenent theologi, quod in remedium hujusce impedimenti animae separatae ab instanti separationis accipiunt a Deo *species infusas*, aliquo modo similes speciebus angelorum, quamvis paulo inferiores, et quibus utuntur absque concursu imaginationis. Hoc analogice explicatur exemplo senis theologi, qui oculorum debilitate laborat et non potest amplius periodica theologica et novos libros legere, sed fit homo orationis et abundantius accipit superiores Spiritus Sancti inspirationes ad medullam theologiae melius et altius intelligendam. Ideo anima separata intelligit per modum consuetum substantiis spiritualibus separatis a materia, cfr. q. 89, a. 1; *de Verit.*, q. 24, a. 11.

Sed, et in hoc rursus manifestatur praeternaturalitas hujusce status, *istae ideae infusae*, quamvis sint paulo inferiores quam ideae angelorum, sunt quasi *nimis elevatae* pro capacitate intelligentiae humanae, quae est debilissima omnium intelligentiarum. Est aliquo modo sicut studens nondum assuetus ad scholam metaphysicae, quam nimis elevatam pro captu suo existimat; praeeligeret bonam argumentationem secundum sensum communem.

Sic est pro cognitione animae separatae duplex difficultas: dum utitur ideis acquisitis deest illi utilis concursus imaginationis, et dum utitur ideis infusis eas existimat quasi nimis elevatas pro captu suo.

Attamen haec duplex difficultas compensatur ex hoc quod anima separata seipsam intuitive videt, ut angelus se cognoscit, cfr. q. 89, a. 2. Ideo clare videt suam spiritualitatem, immortalitatem, libertatem, et in speculo suae propriae

essentiae cognoscit cum perfecta certitudine Deum auctorem naturae. Ideoque magna problemata philosophica in altiori luce solvuntur. Unde dicit S. Thomas, a. 2: «quodammodo sic liberior est ad intelligendum».

Item animae separatae naturaliter sese mutuo cognoscunt etiam perfecte, et minus perfecte angelos, q. 89, a. 2; ibid., ad 2^m: «anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas, quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli».

S. Thomas, a. 4, ostendit quod animae separatae per species infusas cognoscunt singularia, non tamen omnia ut angeli, «sed illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur». Distantia localis non impedit hanc cognitionem singularium, quia haec cognitio proveniens ab ideis infusis, non dependet a sensibus, nec proinde a distantia locali.

An animae separatae cognoscant ea quae hic in terris aguntur? — S. Thomas in art. 8 respondet: «Secundum naturalem cognitionem animae mortuorum nesciunt ea quae hic aguntur. Quia, ut dictum est a. 4, anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa per vestigium alicujus praecedentis cognitionis vel affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi, sunt segregatae a conversatione viventium et conjunctae conversatione spiritualium substantiarum, quae sunt a corpore separatae; unde ea quae apud nos aguntur ignorant». Ita S. Aug. et S. Gregor., hic citati a S. Thoma.

Si vero agitur de animabus beatis probabilius cognoscunt omnia praesentia quae hic aguntur. Sunt enim angelis aequales, et angeli, ut dicit S. Aug., non ignorant ea, quae apud nos aguntur. Ibid., a. 8, dicitur: «sed quia sanctorum animae sunt perfectissime justitiae divinae conjunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiae divinae dispositio exigit».

Ibid. ad 1^m sanctus Doctor notat: «animae mortuorum (in purgatorio) possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum, sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum (particularem) ignoremus. Possunt etiam (mortui) facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos, vel etiam spiritu Dei revelante».

Duratio animae separatae et nondum beatificatae est duplex, ut explicatur I, q. 10, a. 4, 5, 6, scil. aevum et tempus discretum.

Aevum est mensura earum immobilis substantiae et immobilis earum cognitionis suiipsius et Dei, nec non immobilis amoris ex hac cognitione resultantis. Sic aevum non importat varietatem successionis, est totum simul, non

tamen est aeternitas, quia (saltem de facto) incepit, et quia aevum compatitur simul prius et posterius, scil. tempus discretum sibi annexum.

Tempus discretum in animabus separatis et in angelis est mensura successivarum cogitationum et affectionum; sic quaelibet earum cogitatio perdurat unum instans spirituale, et sequens cogitatio mensuratur per aliud instans spirituale. Sic tempus discretum est mensura successionis cogitationum et affectionum harum animarum et angelorum, sicut tempus continuum est mensura motus continui, v. g. apparentis motus solaris. Notandum est quod unum instans spirituale, quod est mensura unius cogitationis, potest perdurare per plures horas et dies nostri temporis solaris, sicut jam in terris si persona extatica remaneat per plures horas absorpta in una et eadem contemplatione, hoc est pro ea unum instans spirituale.

Pro animabus autem *beatis* est etiam tertia duratio, scil. *aeternitatis participatae*, scil. unicum nunc stans immobilis aeternitatis, quo mensuratur visio beatifica et amor beatificus, quia hi duo actus permanebunt in aeternum absque interruptione. Sic sunt quatuor durationes, quae symbolice repraesentantur per pyramidem seu potius per conum, cujus culmen figurat aeternitatem, basis autem figurat tempus continuum seu solare; media altitudine, sectio conica parallela basi figurat aevum, et in hac sectione conica inscribitur polygonum figurans tempus discretum successivarum cogitationum aeviternorum.

ART. III. — De immutabili voluntate animarum separatarum.

Secundum fidem, anima a corpore separata statim post mortem subit iudicium particulare, in quo Deus immutabiliter « reddit unicuique secundum opera ejus ». Rom., II, 6.

II Conc. Lugdun., Denz. 464, dicitur quod animae « *mox post mortem* » aut intrans in caelum, aut in infernum descendunt, aut deducuntur ad purgatorium; hoc autem supponit iudicium particulare. Item Benedictus XII, Denz. 530 sq., bis utitur eadem formula: « *mox post mortem, pro meritorum diversitate* » quod supponit iudicium particulare. Haec autem veritas fidei diversimode exprimitur in S. Scriptura, v. g. in I. Eccli. XI, 28 sq.: « Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas... et in fine hominis denudatio operum illius ». Hebr. IX, 27: « Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium ». Joan. IX, 4: « Jesus ait: Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari », scil. ad merendum. Ergo statim post mortem habetur retributio.

Item secundum traditionem patristicam, anima subit iudicium particulare cum de corpore exit. Ita Lactantius, Hilarius, Basilius, S. J. Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus; cfr. R. de Journel, *Enchiridion patristicum*, 646, 886, 956, 1200, 1880.

Ex iudicio autem particulari sequitur pro electis certitudo salutis et confirmatio in gratia, etiamsi debeant per purgatorium transire; pro aliis autem sequitur certitudo perditionis.

* * *

Quomodo autem explicanda est immobilitas animae separatae absque visione beatifica, pro omnibus animabus etiam non electis ab ipso instanti separationis a corpore?

Scotus et Suarez tenent hanc immutabilitatem provenire unice ab extrinseco, prout scil. Deus non amplius concedit gratiam conversionis animabus quae recedunt a corpore in statu peccati, et prout dat animabus purgatorii specialem protectionem impediendam peccatum, sive mortale, sive veniale, ut istae animae non magis retardentur a beatitudine caelesti.

S. Thomas autem et thomistae addunt rationem *intrinsecam*, quae indicatur in C. Gentiles, IV, c. 94, 95 et I, q. 64, a. 2; de Veritate, q. 24, a. 11 (1). Etenim eo ipso quod anima separatur a corpore, accipit conditiones normales vitae intellectualis creaturae pure spiritualis (2). Dicit autem S. Thomas I, q. 64, a. 2: « Differt apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus *apprehendit immobiliter per intellectum*, sicut nos apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo (viator) vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno in aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositum. Unde et voluntas hominis (viatoris) adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem angeli *adhaeret fixe et immobiliter*. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scil. quae non naturaliter vult; sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Unde consuevit dici:... liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post ».

Hoc sequitur ex modo *mere intuitivo* cognoscendi, per oppositum ad modum abstractum et successivum. Qui enim *abstracte* cognoscit, videt solum *successive* diversos aspectus decisionis sumendae in fine deliberationis, unde potest mutare suum iudicium liberum et suam electionem voluntariam. E contrario ille qui modo *mere intuitivo* cognoscit, attingit non successive, sed *simul*, omnes aspectus pro et contra decisionis sumendae, et postea non mutat amplius suum ultimum iudicium practicum, nec suam electionem voluntariam. Et si ei diceretur postea: « tu hoc non considerasti », responderet: « hoc etiam jam consideraveram » et sic pro daemone non est via ad regrediendum nisi ipsa via humilitatis et obedientiae quam non acceptavit nec vellet nunc practice acceptare.

Haec immutabilitas electionis spirituum creatorum est similitudo participata *immutabilitatis electionis divinae*, quae remanet liberrima, quamvis sit omnino immutabilis, prout Deus ab aeterno simul consideravit omnia consideranda.

Anima autem separata assimilatur angelis in suo modo cognoscendi.

(1) Cfr. Dict. Théol. Cath., art. « Mort », col. 2494.

(2) Dicit S. Thomas, De Veritate, p. 24, a. 11: « Post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentialium appetitivarum sensibilium; et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in Angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit ».

* * *

Dubium: *In ipso instanti separationis a corpore, an possibile sit ultimum meritum pro animabus quae remanserunt in peccato mortali in ultimo tempore unionis cum corpore?*

Cajetanus respondit affirmative in I, q. 64, a. 2, n. 18; dixit enim: «Dico quod anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis; et quod anima tunc demeretur, non ut in via, sed ut in termino». Hoc instans enim est primum non esse viae, et primum esse separationis a corpore; statim antea est tempus divisibile in infinitum.

Alii vero thomistae communiter rejiciunt hanc solutionem ut contrariam Scripturae, traditioni et doctrinae S. Thomae expositae in IV C. Gentes, c. 91-95. Dicit sanctus Doctor *ibid.*, c. 91: «Statim cum anima separatur a corpore praemium vel poenam recipit *pro his quae in corpore gessit*»; eodem modo loquitur in cap. sequentibus; non restat igitur ultimum meritum possibile in anima separata quo reparari posset peccatum quod perdurasset in ultimo tempore conjunctionis cum corpore.

Salmanticenses de Gratia, de Merito, disp. I, dub. IV, n. 36 dicunt: «Hic dicendi modus (a Cajetano propositus) communiter non admittitur, propter testimonia Scripturae jam addicta, in quibus expresse dicitur, homines solum posse mereri vel demereri *ante mortem*, non vere *in morte*. Et praecipue id sonant illa verba Joannis IX, 4: «Oportet operari ... donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari». Insuper si in hoc primo instanti separationis a corpore posset esse ultimum meritum, pariter posset esse ultimum demeritum etiam pro animabus quae fuissent in statu gratiae in ultimo tempore unionis cum corpore, quod a nemine admittitur, ut animadvertit Suarez.

Ferrariensis autem rejiciendo opinionem Cajetani, notat tamen partem veritatis in ea contentam, dum dicit in IV C. Gentes, c. 95: «Licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, et tunc primo incipiat esse obstinata, tamen in illo non habet demeritum, ut quidam dicunt, quia *meritum et demeritum non est animae solius, sed compositi, scil. hominis*; in illo autem instanti *homo non est*, sed est *primum instans sui non-esse*, et primum instans in quo anima primo ponitur separata et obstinata (vel per oppositum confirmata in bono). Homo non remanet, ut mereri possit... Unde, concludit Ferrariensis, pro homine obstinatio causatur *inchoative* ab apprehensione mobili talis finis in via, et *complete* ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata».

Haec est pars veritatis in non admittenda opinione Cajetani contenta, scil.: in primo instanti separationis a corpore *meritum aut demeritum* ultimi temporis unionis cum corpore *fiunt definitiva ex modo considerandi*, et non solum extrinsece, ut volunt Scotus et Suarez, prout Deus non amplius concedit gratiam conversionis.

Cajetanus videtur accedere ad hanc solutionem in III, q. 50, a. 6, n. III.

Unde vera solutio S. Thomae videtur esse inter et supra opiniones ad invicem oppositas Scoti et Cajetani, scil. ut dicit Ferrariensis: «pro homine obsti-

natio causatur *inchoative* ab apprehensione mobili talis finis in via, et *complete* ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata». Sic conciliantur ea quae dicit S. Thomas C. Gentes, IV, c. 91-95, cum dictis in *De Veritate*, q. 24, a. II.

* * *

Obiectio: Immobilitas ipsius liberae voluntatis animae separatae non satis explicatur per separationem a corpore, quae est quid nimis extrinsecum per respectum ad voluntatem liberam; nec per immobilem apprehensionem intellectus, nisi admittatur cum Cajetano, quod, sicut in angelo, ultima electio libera est elicitata in primo instanti separationis et dependet ab ista immobili apprehensione, quae omnia considerata *simul* attingit.

Resp.: Obstinatio, ut dicit Ferrariensis, causatur *inchoative* a mobili apprehensione finis in via, et *complete* ab immobili apprehensione subsequente, et hoc sufficit si diligenter consideratur ratio data a S. Thoma IV C. Gentes, c. 95, ad explicandam immobilitatem dispositionis ipsius voluntatis animae separatae. Dicit enim S. Thomas, l. cit.: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei (seu unusquisque practice judicat de fine secundum suam propriam inclinationem) ... (Et ideo) *dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri*, quia ultimus finis maxime desideratur: unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis (haec est major argumenti, nunc venit minor). *Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori unitur* (sic dispositio transitoria passionis tollitur et etiam dispositio «habitus» in hac vita auferri potest, vitium eradicari potest)... quum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. (Tunc venit conclusio). Quando igitur (anima) erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. *Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis*; ... quia immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis».

Id est: manente dispositione interna qua aliquid desideratur ut ultimus finis, hoc desiderium est immutabile. Atqui dum anima separatur a corpore, haec dispositio interna in ipsa manet immutabiliter, quia non amplius apprehendit mutabiliter sicut dum erat in corpore, sed immutabiliter ut spiritus purus. Proinde ultimum meritum vel demeritum viae (et unionis cum corpore) fiunt definitiva *ex modo considerandi intuitivo*, et non solum extrinsece, prout Deus non amplius concedit gratiam conversionis. Id est anima obstinata non ad Deum regredi posset nisi per viam humilitatis et obedientiae et ipsa non vult hanc viam sumere. Unde non consideranda est anima obstinata, ut anima quae vellet ad Deum converti si ei concederetur gratia conversionis, sed viam conversionis: scil. humilitatis et obedientiae, non vult. Unde communiter dicitur de damnatis: damnati non poenitent de malis quae fecerunt ratione culpa sed ratione poenae; damnati dolent de impletionem voluntatis Dei et vellent omnes damnari, quia perfectissimo odio dolent de omnibus bonis et maxime de beatitudine sanctorum. Cfr. Tabulam auream operum S. Thomae, ad vocem: damnatio.

Per oppositum animae quae sunt in purgatorio, post iudicium particulare, quod fit in instanti separationis a corpore, habent certitudinem salutis et *confirmantur in gratia* (cfr. Denz. 779). Sic vocantur « sanctae animae purgatorii ». Haec confirmatio in gratia, ante visionem beatificam, explicatur a S. Thoma et a thomistis non solum, ut vult Suarez, per specialem protectionem extrinsecam Dei impediens peccatum, sed, ut dictum est, quia anima separata accipit condiciones normales vitae intellectualis creaturae purae spiritualis, quae *apprehendit immobiliter per intellectum et immobiliter adhaeret fini ultimo* quamvis nondum clare viso. Deinde quando adveniente lumine gloriae, finis ultimus scil. Deus in sua infinita bonitate est clare visus, tunc amor Dei non est amplius liber, sed supra libertatem; est simul spontaneus et necessarius, sicut amor quo Deus seipsum diligit, et tunc anima non potest amplius ullo modo sese avertere a Deo clare viso, nec interrumpere actum amoris Dei sicut nec actum visionis beatificae. Cfr. I-II, q. 5, a. 4: « Est impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre... Visio enim divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis ». Item I-II, q. 10, a. 2.

Sic explicatur immutabilitas animae separatae sive in bono, sive in malo, non solum ab extrinseco, sed etiam ab intrinseco ex ejus modo considerandi immutabiliter ultimum finem.

II^a SECTIO: TRACTATUS DE HOMINE

De prima productione hominis et de ejus lapsu.

In hac sectione agendum est I^o de hominis origine, II^o de hominis elevatione ad ordinem supernaturalem, III^o de hominis lapsu. — Hae quaestiones tractantur a S. Thoma I, a q. 90 ad 102, et I-II, a q. 81 ad 83.

CAPUT I.

De hominis origine.

Art. I. De protoparentum creatione. — Art. II. De unitate generis humani. — Art. III. De propagatione generis humani quoad productionem animae.

ART. I. — De protoparentum creatione.

(I, q. 90-93.)

Status quaestionis: Materialistae et positivistae volunt originem hominis quoad corpus et animam explicare per naturales evolutionis leges sine ullo interventu Dei, primae causae. Haec doctrina proposita ab Huxley, Darwin vocata est *transformismus absolutus*, ut ostendimus supra, agendo de productione creaturae corporalis, quod aperte contradicit fidei et rationi. Plus produceretur a minori, perfectius ab imperfectiori contra principium causalitatis efficientis; insuper, ordo mundi et finalitas entium postulat primam causam intelligentem, et interventum ejus ad productionem et materiae, et vitae vegetativae, et vitae sensitivae, et vitae intellectivae.

Transformismus mitigatus hoc concedit, sed plures fautores ejus non agnoscunt specialem interventum Dei ad formationem corporis hominis ut aptum sit ad vitam suprasensitivam, ac si evolutio naturalis sufficeret ad hanc formationem explicandam; ita Mivart et quidam alii (1).

Doctrina catholica: Immediata animae creatio ex nihilo est dogma fidei, secundum praedicationem universalis Ecclesiae et Concilia (Denz. 428, 1783, 1801); et secundum communem doctrinam Patrum et theologorum, *corpus primi hominis actione speciali et immediata a Deo formatum est ex limo terrae absque specierum transformatione*. Commissio Biblica, die 30 junii 1909 declaravit sensum litteralem historicum trium priorum capitum Geneseos non posse in dubium vocari, ubi agitur « de peculiari creatione hominis et de formatione primae mulieris ex primo homine ». Denz. 2123.

S. Scriptura: Genes., I, 27 asserit: « Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos ». Genes., II, 7: « Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae ». Genes., II, 21-22: « Tulit unam de costis ejus et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem ». Textus hebraicus idem sonat, sensus autem obvius est de Adam, in mulierem ». Textus hebraicus idem sonat, sensus autem obvius est corpus Adami immediate formatum fuisse ex limo terrae, non autem secundum successionem temporum, per transformationem specierum, et corpus Evae ex costa Adami. Insuper verba « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae » de actione immediata Dei intelliguntur, non mediante progressiva evolutione plantarum et animalium. Unde Leroy, Bonomelli, Zahn qui opinionem oppositam ut probabilem defendebant, sententiam suam revocare debuerunt.

Patrum et theologorum interpretatio est fere unanimis, exceptis Origene, Cajetano et paucis aliis, pro formatione corporis protoparentum. Cfr. R. de Journal, *Enchir. patristic.*, index theol., n. 225, 226, in quo citantur textus S. Irenaei, Tertulliani, Aphraates, S. J. Chrysost., S. Augustini. Gratia brevitatis,

(1) Cfr. GUIBERT ET CHINCHOLE, *Les Origines*, 24^e mille, Paris 1923. — *Dict. de la Bible et supplément*, art. « Adam »; *Dict. Apologétique*, art. « Homme et Transformisme »; *Dict. de Théol. Cath.*, art. « Adam et Justice originelle ».

in his quaestionibus non referimus textus Patrum qui faciliter inveniuntur in textu originali et cum contextu in hoc *Enchir. patristico*.

Ratione confirmatur: Inter hominem enim et animalia ei viciniora, ut simium, sunt differentiae essentialis non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus. Entia autem essentialiter diversa non possunt a communi parente provenire. Cfr. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, 1878; *Dict. Apol.*, art. « Transformisme » (R. de Sinéty). Quoad corpus enim, simii sunt quatuor manibus praediti (quadrumanes), homines e contra duabus tantum, et propterea non eodem modo ambulant. Insuper angulus facialis valde differt in homine et in simio, ac pariter lineamenta cerebri non eodem modo evolvuntur. Homo facultate loquendi gaudet ad expressionem claram et distinctam non solum sensationum, emotionum, sed etiam idearum et iudiciorum, dum simius hac facultate caret. Praesertim solus homo inter animalia ratione gaudet, cognoscit principia necessaria et universalis, notiones entis, veritatis, bonitatis, iustitiae, pulchritudinis moralis, religionis, sanctitatis quae sensum manifeste transcendunt. Animalia cognoscunt solum singularia et sunt incapacia vitae intellectualis, moralis, religiosae.

Unde multi transformistae hodie agnoscunt hominem non a simio, sed a remoto communi parente descendere; sed hic parens communis in stratis geologicis minime invenitur.

Non videtur quidem absolute repugnare Deum organismo animali infudisse vim, qua paulatim in corpus humanum immutaretur. Sed haec est mera et gratuita hypothesis, quae factis non innitur, et quae sensui litterali saltem proprio narrationis biblicae contraria est. Cfr. *Dict. de la Bible, Supplément*, art. « Adam et la Bible », t. I, c. 93 ss. (L. Pirot).

S. Thomas I, q. 91, a. 1, 2, 3 ostendit quod corpus hominis fuit a Deo immediate productum et optime dispositum secundum quod congruit animae rationali et operationibus ejus, scil. ad vitam sensitivam quae subservit intellectui. Si autem homo non habet, ut quaedam animalia, cornua, ungulas, fortiora tegumenta, loco eorum habet rationem et manus. Item statura hominis est recta cum facie alta ad omnia considerata, non ad terram inclinata ac si unice de cibo quaerendo curaret.

Speciatim S. Thomas I, q. 93 ostendit qua ratione homo dicitur « factus ad imaginem Dei », Gen. I, 26. Homo enim est vera Dei imago ratione naturae intellectualis. Factus est ab ipso Deo secundum similitudinem illius naturae intellectualis, et sic aptus est ad cognoscendum et amandum Deum, sicut Deus se cognoscit et amat.

Sed haec imago est imperfecta, solus Dei Filius est perfecta imago Patris aeterni.

Creaturae irrationales proprie loquendo non sunt factae ad imaginem Dei, quia assimilantur ei secundum *esse*, et plures secundum *vivere*, non vero secundum *intelligere*. Angelus quidem perfectius quam homo est ad imaginem Dei.

Imago Dei potest tripliciter considerari in homine: 1º sec. quod habet aptitudinem naturalem ad cognoscendum Deum (imago naturae seu creationis); 2º sec. quod homo per fidem et caritatem cognoscit et amat Deum supernaturaliter, sed imperfecte (imago recreationis per gratiam, nam per eam anima novo quodam modo creatur); 3º sec. quod homo per lumen gloriae et caritatem patriae perfecte Deum cognoscit et amat (imago similitudinis gloriae).

Quando quidam Patres dicunt imaginem Dei per peccatum deleri in hominibus, intelligendi sunt de imagine recreationis per gratiam.

Denique homo est ad imaginem Dei quantum ad Trinitatem personarum, quatenus se intelligendo producit verbum, et se diligendo amorem; haec imago SS. Trinitatis adhuc melius est in nobis prout mens nostra cognoscendo Deum producit verbum, et ipsum diligendo producit amorem. Cfr. I, q. 93, a. 6, 7, 8.

ART. II. — De unitate generis humani.

Status quaestionis: Contra Scripturam et Traditionem unitas generis humani negata est a Praeadamitis, duce Isaac de la Peyrère (1655), qui dixerunt jam ante Adamum aliquos fuisse homines et Adamum esse patrem Judaeorum non autem Gentilium; cfr. *Dict. Théol.*, art. « Isaac de la Peyrère ». — Alii vocati Coadamitae tenuerunt plures simul humanas familias exstitisse Adamo coevas.

Doctrina revelata: Secundum S. Scripturam, universum genus humanum ab uno protoparente Adamo ortum habuit. Hoc est de fide.

Agitur de terra nostra, et de genere humano quod in terra est. Si vero quidam hypothetice teneant creaturas rationales esse in astris, in planetis, aut alios homines fuisse in terra et jam ante Adamum extinctos, haec gratuita hypothesis, juxta plures theologos, fidem non laederet.

Juxta Genesim II, 5, 20 nullus existeret homo quando Adam creatus fuit. Dicitur enim: « Et homo non erat qui operaretur terram »; « Adae vero non inveniatur adjutor similis ejus ». Gen. III, 20 Eva vocatur mater omnium viventium, sicut in Sap. X, 1 Adam dicitur pater generis humani.

S. Paulus, Act. Ap. XVII, 26, ait: « Deus fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super terram ». Denique Rom., V, 12 affirmatur: « Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». Id est: omnes nascuntur originali labe infecti, ex eo quod omnes ex eodem capite naturam peccato infectam trahunt.

Patres hoc communiter asserunt, speciatim Lactantius, S. Ephraem, S. Ambrosius, S. Augustinus, Theodoretus: cfr. R. de Journel, *Enchir. patr.*, index theol., n. 227.

Ratione confirmatur: Sunt enim diversa signa identitatis specifica omnium hominum cujuslibet coloris et linguae. Et ut ostendit de Quatrefages, *op. cit.*, eadem est structura anatomica, eadem operationes physiologicae, eadem leges generationis, indefinita fecunditas matrimoniorum quae inter homines diversarum varietatum contrahuntur, in omnibus est facultas loquendi, vis ratiocinandi, sensus moralis et religiosus.

Diversitates autem ex colore, cerebri volumine, faciali angulo, aut idiomate, non sunt substantiales, sed accidentales, ut fatentur ethnographi (1).

Ex palaeontologia et geologia nunc certum est hominem antiquiorem esse

(1) *Dict. Apologétique*, art. « Homme » (Guibert). GOURY, *L'origine et l'évolution de l'homme*.

quam olim communiter existimabatur, sed de epocha apparitionis hominis est maxima opinionum varietas. De hac re nihil positive asserit Scriptura, et nihil dixit Ecclesia.

ART. III. — **De propagatione generis humani quoad productionem animae.**

(I, q. 90, a. 1 et 4; q. 118.)

Status quaestionis: Propagatio generis humani quoad corpus fit quidem per generationem, sed quomodo oritur anima intellectiva infantis? — Quidam dixerunt: oritur per emanationem a Deo, alii, scil. Origenistae et Priscillianistae, docuerunt *praexistentiam animarum*, seu animas esse per se spiritus et ab initio omnes a Deo creatas fuisse. Denique juxta *Traducianismum* anima humana de substantia parentum producit; juxta quosdam ex ipso semine corporali; juxta alios directe ab anima parentum; haec ultima doctrina vocatur *generatianismus*; ita Tertullianus; ad hanc positionem S. Augustinus prius inclinavit, sed postea se retractavit. Nostri autem temporibus Frohschammer sustinuit animam a parentibus creari per vim specialem sibi a Deo inditam. Rosmini tenuit a parentibus generari animam sensitivam, quae postea illuminatione entis fit intellectiva.

Doctrina catholica est *creatianismus*, scil. animae humanae a Deo creantur quando corporibus infunduntur. Petrus Lombardus *II Sent.*, d. 18, n. 8 dicit: « Catholica Ecclesia animas docet in corporibus infundi et infundendo creari ». S. Thomas, *De Pot.*, q. 3, a. 9, referendo tres sententias: generatianismum, praexistentianismum, et creatianismum, dicit: « Primae duae postmodum judicio Ecclesiae sunt damnatae, et tertia approbata ». Item ceteri scholastici communiter loquuntur.

S. Scriptura praebet fundamentum hujusce doctrinae; Eccle. XII, 7: « Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum ».

Patres communiter creatianismum tenent. Cfr. R. de Journel, *Enchir. patr.*, index theol., n. 222, 223, 224, qui refert diversos textus Lactantii, S. Ambrosii, S. Hieronymi, S. Hilarii, S. Greg. Naz., S. Cyrilli Alexandrini. Juxta eos anima non praexistit corpori, nec traducitur generatione, sed a Deo creatur.

Ecclesia prius reprobavit ut haeticam opinionem dicentium a parentibus animas tradi ex semine (Denz. 170); deinde doctrinam secundum quam « anima humana filii propagatur ab anima patris sui », Denz. 533. Doctrina autem Origenis de praexistentia animarum damnata est a Conc. Const. oecum. V, an. 553: « Si quis fabulosam animarum praexistentiam... asseruerit, A. S. », Denz. 203. — Denique reprobata est opinio Frohschammer a Pio IX (11 Dec. 1862) et sententia Rosmini a Leone XIII, Denz. 1910.

Juxta has declarationes simul sumptas, anima humana non est de substantia Dei, nec generatur a parentibus, nec a sensitiva evoluit ad intellectivam, sed creatur a Deo ex nihilo, non quidem ante formationem corporis, sed quando corpori infunditur. Declaratum est etiam quod est substantia (Denz.

285, 295), non una in omnibus (738), sed in singulis una (338), non est naturaliter aut bona aut mala (236, 642).

Ratione defenditur creatianismus, ut ostendit S. Thomas I, q. 90, a. 1, 4; q. 118, a. 2.

1^o *Anima non est pars divinae substantiae* ut quidam putaverunt, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes et quandam partem illius lucis esse animam corpori alligatam. Hoc est impossibile, quia Deus est Actus purus, mere spiritualis, nullam in se diversitatem habens, nec proinde potest esse in eo aliquid ex quo produceretur anima, tanquam ex causa materiali. Deus non potest esse causa materialis perficienda, nec causa formalis informans et participata, sed solum causa extrinseca, scil. efficiens et finalis, cfr. I, q. 3, a. 8.

2^o *Anima non potest esse ex semine*, I, q. 118, a. 2: « Impossibile enim est virtutem activam quae est in materia extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus ». Aliis verbis, anima humana est intrinsece independens ab organismo in suo operari specifico, proinde in suo esse, et igitur, in sua productione.

3^o *Anima infantis non potest esse ab anima parentum* per emanationem, quia anima est substantia simplex sine partibus, ex qua proinde nihil detrahi potest. Nec potest esse ab anima parentum per creationem, quia virtus creativa soli Deo competit. Cfr. I, q. 45, a. 5.

4^o *Anima igitur infantis immediate creatur a Deo ex nihilo* seu ex nullo praesupposito subjecto, quando infunditur, cfr. I, q. 118, a. 2. Parentes ne causa quidem sunt instrumentalis hujusce creationis specialis, sed solum disponunt materiam embryonis ad animam spiritualem accipiendam. Ultima vero dispositio producit in ipso instanti creationis et infusionis animae, et est a Deo creante; sed parentes recte dicuntur generare hominem, quia ex sua substantia producunt corpus infantis ita dispositum (penultima dispositione) ut vi legis naturalis creatio et infusio animae necessario sequatur. Parentes dicuntur generare hominem, quia per generationem sic transmittunt naturam humanam.

Nec potest dici quod animae intellectivae fuerunt creatae ab initio mundi, et quod accidentaliter conveniret animae corpori uniri, propter poenam alicujus culpa. Ut dicit S. Thomas I, q. 118, a. 3: « Sequeretur ex hoc quod homo qui ex ista unione constituitur, esset *ens per accidens*, vel quod anima esset homo, quod falsum est (q. 75, a. 4). Quod etiam anima non sit ejusdem naturae cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit ». Anima enim humana habet infimam intelligentiam, cui correspondet infimum intelligibile in umbra sensibilium.

CAPUT II.

De hominis elevatione ad statum supernaturalem.

(q. 95.)

Art. I. Quid sit supernaturale et quomodo dividitur. — Art. II. De variis statibus humanae naturae relate ad gratiam. — Art. III. An protoparentes constituti fuerint in statu sanctitatis et justitiae, et status iste fuerit supernaturalis. — Art. IV. De dono integritatis in protoparentibus. — Art. V. De conditione prolis generandae in statu justitiae originalis. — Art. VI. Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae, an donum personale (1).

ART. I. — Quid sit supernaturale et quomodo dividitur.

De hac quaestione longe alibi tractavimus (2), nunc breviter essentialia tantum dicemus.

Secundum definitionem nominalem «supernaturale» significat quod est supra naturam. Nomen autem naturae communiter duplicem significationem habet: exprimit vel essentiam cujuslibet rei, ut est radix suae activitatis specificae (sic loquimur de natura auri, aut argenti, aut hominis), vel complexum omnium rerum universi ad invicem dependentium secundum leges determinatas. Supernaturale igitur communiter significat quod est supra naturam collective sumptam, scil. supra leges naturae. Proinde effectus supernaturalis dicitur qui non potest *produci* secundum leges naturae, et veritas supernaturalis dicitur quae non potest *cognosci* secundum leges naturales intellectus nostri.

Pro Ecclesia catholica, ut patet ex ejus definitionibus, *supernaturale* est quod est supra omnem naturam creatam, prout excedit vires et exigentias cujuslibet naturae creatae, quamvis non excedat capacitatem passivam perfectibilem et convenientiam nostrae naturae.

Praeterea supernaturalitas, juxta Ecclesiam, saltem duplex est, scil. 1^o *supernaturalitas miraculorum*, quae excedit vires efficientes (seu causalitatem) et exigentias cujuslibet naturae creatae, non vero vires cognoscitivas naturae hominis; 2^o *supernaturalitas mysteriorum stricte dictorum, ac vitae gratiae et gloriae*, quae excedit non solum vires efficientes et exigentias cujuslibet naturae creatae, sed etiam vires *cognoscitivas et appetitivas* (vel meritum naturale) cujuslibet naturae intellectualis creatae.

(1) Cfr. *Dict. Théol. cath.*, art. «Justice originelle» (A. Michel).

(2) *De Revelatione*, t. I, c. VI, p. 191-218.

Haec doctrina clare habetur in Conc. Vaticano, Denz. 1790, 1795 ss., 1803 ss., 1808, 1816, 1818, cf. etiam 176 sq., 1021, 1926, 1928, 2103.

Unde *supernaturale est id quod excedit proportionem* (vires et exigentias) *naturae, eamque gratuito perficere potest*. Supernaturale autem relativum est id quod excedit proportionem *alicujus* dumtaxat naturae creatae, non totius naturae creatae; v. g. quod naturale et specificum est pro angelo est supernaturale relativum pro homine, v. g. praestigia daemonum quae sunt simulacrum miraculi.

Supernaturale absolutum est id quod excedit proportionem *totius* naturae creatae et creabilis, scil. quod superat vires et exigentias cujuslibet naturae creatae.

* * *

Quomodo dividitur supernaturale absolutum?

Juxta Ecclesiam, ut supra dictum est, est saltem duplex supernaturalitas, scil. a) *supernaturalitas miraculi*, quae excedit vires efficientes et exigentiam cujuslibet naturae creatae, non vero vires cognoscitivas naturae humanae; b) *supernaturalitas mysteriorum stricte dictorum ac vitae gratiae et gloriae*, quae excedit non solum vires et exigentias cujuslibet naturae creatae, sed etiam vires cognoscitivas ac consequenter appetitivas et meritum naturale cujuslibet naturae intellectualis creatae. Haec distinctio apparet praesertim si consideramus miraculum resurrectionis in quo restituitur *supernaturaliter* cadaveri *vita naturalis*, vegetativa et sensitiva, non vero *vita essentialiter* seu intrinsece supernaturalis.

Ad hanc distinctionem explicandam theologi, speciatim thomistae (1), notant: Supernaturale absolutum est id quod excedit vires et exigentias cujuslibet naturae creatae. Atqui *hic excessus* non potest fundari nisi vel *in causa formali intrinseca* rei quae dicitur supernaturalis, sic habetur *supernaturale quoad substantiam*, seu intrinsece aut entitative, vel *in causis extrinsecis* rei quae dicitur supernaturalis, sic habetur *supernaturale quoad modum* (sive effective, sive ex fine extrinseco), non autem ex parte causae materialis, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, scil. anima et facultates ejus.

Ex parte autem causae formalis dicitur aliquid *supernaturale quoad essentiam vel substantiam*, sive sit *supernaturale increatum* (Deus sub intima ratione Deitatis, Trinitas, Persona Verbi subsistens in natura humana Christi), sive sit *supernaturale creatum* ex parte objecti formalis specificativi (lumen gloriae, gratia habitualis, virtutes infusae, dona Spiritus Sancti, gratiae actuales ejusdem ordinis).

Ex parte causae efficientis dicitur aliquid *supernaturale quoad modum productionis suae*, scil. *miraculum*. Sed miraculum ipsum dividitur prout est aut *efficienter quoad substantiam* (v. g. glorificatio corporis, quae nullo modo potest produci a natura) aut *efficienter quoad subjectum* in quo est (v. g. resurrectio non gloriosa, quia natura potest producere vitam sed non in mortuo), aut efficienter

(1) Cfr. JOANNEM A S. THOMA, *De gratia*, disp. XX, a. 1, solv. arg. n. 4. SALMANTICENSIS, *De gratia*, disp. III, dub. III, n. 24. Ita etiam SUAREZ, *De gratia*, l. II, c. IV.

quoad modum (v. g. subita curatio a febre, nam febris potest curari a natura vel ab arte, sed non subito). Quoad istam terminologiam vitanda est confusio inter «supernaturale quoad substantiam» et «miraculum quoad substantiam», nam in primo casu quoad substantiam dicitur formaliter et intrinsece, dum in secundo dicitur efficienter et extrinsece. Quoad privilegia praeternaturalia status innocentiae notandum est quod praeservatio seu immunitas a morte supponit miraculum ejusdem ordinis ac resurrectio non gloriosa, quia sicut natura non potest restituere vitam cadaveri, ita non potest semper praeservare corpus hominis a morte.

Ex parte causae finalis dicitur aliquid **supernaturale quoad modum ordinationis suae**, v. g. actus naturalis temperantiae acquisitae ordinatus ad finem supernaturalem, id est ad vitam aeternam, sub influxu caritatis. Differt tamen essentialiter hic actus temperantiae acquisitae ab actu temperantiae infusae, qui est supernaturale quoad substantiam vel essentiam ex parte objecti formalis specificativi.

Sic igitur scribi potest haec classica divisio:

supernaturale absolutum	quoad substantiam	increatum	Deus sub intima ratione Deitatis, Trinitas. Persona Verbi unita cum natura humana.
		creatum	lumen gloriae gratia habitualis et actualis, virtutes infusae, septem dona Spiritus Sancti.
	quoad modum	ex parte finis	actus naturalis supernaturaliter ordinatus ad finem supernaturalem. miraculum quoad substantiam (v. g. glorificatio corporis)
		ex parte agentis	miraculum quoad subjectum in quo est (v. g. resurrectio non gloriosa) miraculum quoad modum (v. g. subita curatio a febre).

Cognitio supernaturalis potest esse aut supernaturalis quoad substantiam ut actus fidei infusae, aut supernaturalis quoad modum et hoc tripliciter (sicut miraculum): 1^o ut cognitio prophetica futuri contingentis naturalis, quod est procul tempore, 2^o ut cognitio objecti naturalis jam existentis sed procul secundum locum, 3^o ut cognitio instantanea alicujus linguae quae potest naturaliter addisci, sed non subito.

* * *

Quid sit ordo naturalis? Ordo in communi est dispositio secundum prius et posterius relative ad aliquod principium (cfr. S. Thomam, *Metaph.*, I, V, lect. 13). Ordo igitur naturalis est dispositio diversarum naturarum creaturarum secundum prius et posterius relate ad Deum ut est auctor et finis harum naturarum. Unde ad ordinem naturalem pertinet, ex parte causae efficientis, creatio, conservatio concursus divinus necessarius ad actiones naturales creaturarum. Pro homine

finis ultimus naturalis est possessio Dei, non per visionem beatificam, sed per rationem modo discursivo cogniti et super omnia naturaliter dilecti.

Quid sit ordo supernaturalis? Est apta dispositio eorum quae excedunt proportionem naturae creatae relate ad Deum ut est eorum auctor et finis.

Sed oportet distinguere ordinem *essentialiter* supernaturalem, qui dicitur simpliciter ordo supernaturalis, ab eo quod est solum *effective* supernaturale, ut miraculum, et quod saepe vocatur *praeternaturale*.

Pro homine ordo essentialiter supernaturalis ita constituitur: 1^o *finis*: possessio Dei per visionem intuitivam; 2^o *agens primum*: Deus ut auctor gratiae et gloriae; *agens secundum*, homo elevatus per gratiam; 3^o *media objectiva*: revelatio externa ab Ecclesia proposita; sacramenta...; 4^o *media subjectiva*: virtutes infusae, dona, gratia actualis; 5^o *lex* seu complexus praeceptorum Dei ad finem supernaturalem consequendum.

Deus igitur dupliciter considerari potest et debet: 1^o ut est auctor et finis ordinis naturalis, et 2^o ut est auctor et finis ordinis supernaturalis. Cfr. de hac re propositiones damnatas Baji et Rosmini, Denz. 1034, 1173, 1926, 1928.

1^{um} corollarium: Id quod est *effective tantum supernaturale* (ut miraculum) potest produci a Deo ut est auctor et dominator naturae, non vero id quod est *supernaturale quoad essentiam seu substantiam*.

2^{um} corollarium: Non potest esse dissensio, sed est harmonia inter ordinem naturae et ordinem gratiae, cum ambo ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur. «Sic enim, ait S. Thomas, fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile». I, q. 2, a. 2, ad 1^m. Cf. Conc. Vatic., Denz. 1797.

ART. II. — De variis statibus humanae naturae relate ad gratiam.

Haec quaestio generaliter examinatur initio tractatus de gratia, breviter de ea principalia hic dicenda sunt.

Theologi communiter distinguunt plures naturae status. Cfr. v. g. Billuart, *De gratia*, diss. II praeambula, a. 1.

1^o *Status naturae purae* importat praecise naturam cum suis principiis intrinsicis et iis quae ex illis sequuntur seu ei debentur, sed absque gratia et donis praeternaturalibus. Unde homo in tali statu habuisset finem naturalem, media naturalia ad hunc finem consequendum, auxilia ordinis naturalis, sufficientia omnibus, efficacia quibusdam. Item habuisset legem naturalem; sed fuisset subditus ignorantiae, concupiscentiae, infirmitatibus, morti. Cfr. S. Thomam C. Gentes, I, IV, c. 52.

2^o *Status naturae integrae* consistit, praeter perfectiones naturae purae, in perfecta subiectione corporis ad animam per immunitatem ab infirmitatibus et a morte, et in perfecta subiectione appetitus sensitivi ad rationem per immunitatem a concupiscentia et ab ignorantia. Natura enim dicitur integra dum inter ejus partes nulla est divisio aut defectio a sua perfectione. Integritas est quaedam perfectio naturae in ordine naturali non elevans ipsam ad ordinem

supernaturalem gratiae, est tamen quid gratuitum ut praeternaturale. Sed in Adamo hic status conjunctus fuit cum elevatione ad ordinem gratiae. Cfr. S. Thomam I, q. 97, a. 1, 3.

3^o *Status sanctitatis et justitiae originalis* est in quo gratia et dona praeternaturalia integritatis simul conferuntur; est status, qui de facto exstitit in Adamo. Cfr. S. Thomam I, q. 95, a. 1, et de quo statim agendum est.

4^o *Status naturae lapsae nondum reparaetae* est in quo invenitur natura humana per peccatum Adae spoliata gratia sanctificante, virtutibus infusis ei annexis et dono integritatis, cum quatuor vulneribus ignorantiae in intellectu, malitiae in voluntate, concupiscentiae in appetitu concupiscibili, infirmitatis in irascibili. Cfr. S. Thomam I-II, q. 83, 85.

5^o *Status naturae reparaetae* est in quo est nunc justus a Christo redemptus, cum gratia sanctificante, virtutibus infusis, septem donis Spiritus Sancti, sed absque dono integritatis in praesenti vita. Cfr. S. Thomam III, q. 69, a. 1, 2, 3, 4, 5, 6. Natura non erit plene reparata nisi in gloria, et rursus habebit integritatem cum resurrectione mortuorum.

ART. III. — An protoparentes constituti fuerint in statu sanctitatis et justitiae, et status iste fuerit supernaturalis.

Status quaestionis: *Naturalismi* fautores negaverunt existentiam gratiae vere supernaturalis in Adamo, ita pelagiani, deinde aetate moderna unitarii, protestantes liberales, positivistae, etiam modernistae (Denz. 2074, 2103), qui admiserunt principium immanentiae religiosae, juxta quod religio etiam christiana non superat exigentias nostrae naturae, imo juxta plures est velut evolutio germinis ad nostram naturam pertinentis. Naturalismus insuper negat peccatum originale, et ideo, praesertim sub forma pantheistica, ita exaggerat vires naturae, ut nihil superet capacitatem ejus, imo vires ejus; est forma optimismi absoluti.

Pseudosupernaturalismus e contrario in sensu pessimismi exaggerat consequentias peccati originalis, et alia via pervenit ad confusionem ordinis naturae et ordinis gratiae. Tenet enim gratiam et dona in statu innocentiae concessa, fuisse *essentialia* humanae naturae (ita Lutherus), vel ad naturam humanam *completam* spectasse (ita Calvinus), vel fuisse *debita* naturae (ita Bajus et Jansenius).

Notandum est quoad terminologiam quod, cum vox *naturale* idem sonat ac *originale*, aliquando sensu improprio adhibita fuit ad designandum donum *vere supernaturale* sed *cum origine connexum*, v. g. sanctitas originalis Adamo collata in sua creatione, a quibusdam Patribus hoc sensu vocata est naturalis; ita pariter et a fortiori donum integritatis, perficiens naturam in suo ordine, vocatum est quandoque naturale, quamvis fuerit gratuitum. Hic modus improprius loquendi vitandus est ad confusionem tollendam.

Doctrina catholica est velut culmen inter ac supra positiones extremas ad invicem oppositas naturalismi et pseudosupernaturalismi, scil.: *Protoparentes constituti fuerunt in statu sanctitatis et justitiae et hic status fuit proprie gratuitus*

et supernaturalis. Definitum est in Conc. Trid. (Denz. 788, ss.): « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, ... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, A. S. », « eamque sibi soli et non nobis perdidisse, A. S. ». Cfr. Denz. 316, 793.

Insuper damnatae sunt hae duae propositiones Baji (Denz. 1021, 1026): « *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis* ». — « *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio* » cfr. Denz. 1008, 1023 sqq., 1055, item propositiones damnatas Quesnelli (Denz. 1385) et Synodi Pistoriensis (Denz. 1516).

Ex his declarationibus habetur etiam quod primus homo conditus est sine peccato, habuit liberum arbitrium, dona supernaturalia (1008, 1024), integritatis (192, 1026) atque immortalitatis; et quod Deus hominem creare potuit sine gratia supernaturali (1021, 1023 sq., 1079), etiam talem qualis nunc nascitur (1), 1055, 1516. Ad conservandum statum primigenium homo egebat gratia, 192, 1001 sqq., et merita ejus non erant mere humana et naturalia, 1001 sqq., 1007, 1009, 1384.

In *S. Scriptura* revelatur haec doctrina. Ex V. T. constat 1^o inter Deum et hominem quandam fuisse *familiaritatem* ante peccatum, cfr. Gen. II, 18-24, III, 8; 2^o hominem creatum fuisse *ad imaginem Dei*, Gen. I, 26, et sensus hujusce expressionis deinde magis explicite apparet; 3^o hominem creatum fuisse *rectum* in statu *amicitiae* cum Deo, scil. ut diligentem Deum, supremum bonum, super omnia, alioquin non esset rectitudo. Hi autem textus intelligendi sunt secundum analogiam fidei et eorum sensus magis apparet sub luce N. T.

In N. T. autem, homines dum justificantur per gratiam sanctificantem dicuntur *regenerari, renovari, restitui* in statu in quo fuerat primus homo, qui fuit igitur in eadem gratia constitutus, cfr. Rom. III, 24-25; Ephes. IV, 23; II Cor. V, 18-19; Coloss. I, 13-14. Denique gratia nobis collata est vere supernaturalis, ea enim « *efficimur consortes divinae naturae* », filii Dei adoptivi, apti ad Deum videndum sicuti est, cf. I Joan. III, 1 ss.; I Cor. II, 6-12; II Petr. I, 4. Ergo pariter Adam fuit constitutus in eadem gratia proprie supernaturali.

Traditione eadem veritas constat. R. de Journel, *Enchir. Patr.*, index theol., 229-234 collegit principales textus Patrum quibus explicite apparet protoparentes ante lapsum donis naturae indebitis ornatos fuisse, justitia originali, immunitate a concupiscentia, a necessitate moriendi, scientia excellenti, eosque vixisse vitam summe felicem. Ibi colliguntur praesertim textus S. Irenaei, vixisse vitam summe felicem. Ibi colliguntur praesertim textus S. Irenaei, S. Athanasii, S. Hieronymi, S. Augustini. S. Irenaeus (*Adv. Heres.*, I, III, c. 23, n. 5) dicit Adamum « *eam, quam habuit a Spiritu, sanctitatis stolam amisisse per inobedientiam* ». S. Augustinus (*De Genesi ad litt.* VI, 24, 35): « *Quo modo ergo renovari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur? ... Recipimus justitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo* ».

Hoc etiam affirmatur in Conc. Carthag. (Denz. 105) et in Conc. Araus. II (Denz. 175, 192).

(1) Hoc intelligendum est, in sensu propositionis Baji damnatae, scil.: « *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur* », scil. sine gratia et dono integritatis.

Ratione theologica probatur haec doctrina, ut ostendit S. Thomas I, q. 95, a. 1. Etenim sec. Eccle. VII, 30, «Deus fecit hominem rectum», scil. justum, nam secundum Scripturam recti dicuntur justi, cfr. Cant. I, 3: «recti diligunt te»; Ps. VII, 11: «Dominus salvos facit rectos corde»; Ps. XXXII, 1: «Exultate justi in Domino, rectos decet collaudatio». Haec autem rectitudo seu justitia in qua creatus est homo, in hoc sita erat quod *ratio subdebatur Deo, rationi inferiores vires* secundum immunitatem a concupiscentia, et *animae corpus* secundum immunitatem a dolore et a morte. Prima autem subjectio ut explicat S. Augustinus (*De Civ. Dei*, l. XIII, c. 13) erat causa secundae et tertiae, quae non erant naturales, alioquin mansissent post peccatum. Ergo nec prima subjectio erat naturalis, sed gratuita, quia effectus non potest esse potior quam causa.

Nec dicendum est primam subjectionem fuisse solum superiorem partem doni integritatis, quia vocatur sanctitas et justitia, in qua nunc justi regenerantur per gratiam proprie supernaturalem. Hoc clarius patebit agendo in art. seq. de dono integritatis et de duplici subjectione quam haec integritas importat et de triplici harmonia status justitiae originalis.

Confirmatur: Insuper videtur repugnare totum genus humanum, culpa unius, privatum esse perfectione necessaria ad finem suum naturalem consequendum; ergo haec perfectio non erat naturae debita, sed supernaturalis, ut definitum est ab Ecclesia.

Corollarium: Ut ostendit S. Thomas I, q. 95, a. 2, 3, consequenter Adam in statu innocentiae aliquantulum habuit omnes virtutes, quibus ratio ordinatur ad Deum et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. Gratia enim sanctificans, in qua creatus est primus homo, est radix omnium virtutum quae ab ipsa tanquam proprietates ab essentia fluunt; his virtutibus infusus facultates protoparentum elevabantur ad eliciendos actus supernaturales et, cum auxilio gratiae actualis, ad merendum finem ultimum (cfr. ibid., a. 4). In eorum anima habitabat SS. Trinitas, et septem dona Spiritus Sancti cum caritate connexa acceperant sicut S. Augustinus hoc dicit de angelis, cfr. *De Civ. Dei*, l. XII, c. 9: «Deus erat simul in illis condens naturam et largiens gratiam». Cfr. S. Thomam I, q. 94, a. 1, 2, 3, 4.

ART. IV. — De dono integritatis seu de donis praeternaturalibus.

(I, q. 97.)

Status quaestionis: Praeter gratiam sanctificantem protoparentes acceperunt donum integritatis, quo perfecti sunt ultra debitum in ordine naturae. Hoc autem donum complectitur quatuor dona praeternaturalia, quae sunt quoad corpus immunitas a morte et a dolore, cum aliquo dominio in animalia, viresque naturae, et quoad animam immunitas a concupiscentia et ab ignorantia. Consideranda sunt seorsim haec quatuor dona tum quoad eorum existentiam, tum quoad eorum gratuitatem, incipiendo a certioribus secundum Revelationem, scil. ab immunitate a morte et a dolore, et deinde ascendendo ad superiora dona; si enim Deus fecit corpus primi hominis perfectum, a fortiori perfecit animam ejus. Sic paulatim apparebit *triplex harmonia* quae inveniebatur in statu justitiae ori-

ginalis, scil. triplex subjectio *animae Deo* per gratiam, *inferiorum animae virium rationi* fide illustratae et *voluntati* per caritatem elevatae, denique *corpori animae*; melius etiam apparebit, ut ostendunt S. Augustinus et S. Thomas, quomodo ex superiori harmonia inter Deum et animam dependebant duae aliae subordinatae, et quomodo prima per peccatum sublata, duae aliae perierunt ut revelatum est.

I. *Protoparentes per privilegium constituti sunt immunes a morte.* Id est quamvis fuerint natura mortales, immunes erant a necessitate moriendi, seu a morte praeservati essent, si in gratia mansissent, et finito probationis tempore, vivi ad beatitudinem aeternam pervenissent, et pariter eorum posterum.

Hoc est *de fide* secundum Concilia, cfr. Conc. Carthag., ann. 418 (Denz. 101), Conc. Araus. (175), Conc. Trid. (Denz. 788) in quo definitur primum hominem per peccatum incurrere «iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus». Cfr. declarationes contra Bajum de gratuitate hujusce doni, Denz. 1006, 1078, et Synod. Pist. 1517.

S. *Scriptura* explicite affirmat existentiam hujusce doni; in Genesi II, 16; III, 19, declaratur mortem corporis esse poenam peccati: «in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris». — «In sudore vultus tui vivescens pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es; quia pulvis es et in pulverem reverteris». — Insuper in I. Sap. II, 23-24 dicitur: «Deus creavit hominem inextinguibilem... Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum». Denique in N. T. pluries affirmatur quod mors est poena peccati, Rom. V, 12-17. Sacra Scriptura magis quam in aliis insistit in hoc privilegio, cujus privatio ab omnibus magis sentitur, et sic hoc privilegium quoad nos alia illustrat.

Traditio pariter unanimiter affirmat protoparentes fuisse immunes a necessitate moriendi. R. de Journal, *Ench. Patr.*, index theol., 231, citat textus S. Theophili Antioch., S. Cypriani, Methodii, S. Athanasii, S. Hilarii, S. J. Chrysostomi, S. Augustini. — S. Augustinus, *De Genesi ad litt.*, l. VI, c. 25, n. 36 dicit de primo homine: «Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris».

Ratione convenientia et gratuitas hujusce doni manifestatur a S. Thoma I, q. 97, a. 1: quandiu anima remanebat perfecte Deo subdita, «conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae». Corpus quidem, ut compositum materiale erat ex natura mortale, sicut corpus animalium; mors enim naturaliter evenit aut a causa extrinseca, aut per senectutem seu naturalem corruptionem. Proinde immortalitas corporalis non erat debita naturae, sed gratuita. Unde dicit S. Thomas ibid.: «Non enim corpus ejus (primi hominis) erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed *inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data*, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subjecta mansisset».

Perpetua praeservatio a morte corporali fuisset miraculum sicut resurrectio corporis, qua supernaturaliter restituitur naturalis vita corporis; natura quidem potest producere vitam per viam generationis, sed non potest corpus de se corru-

ptibile praeservare a morte. Haec tamen immunitas a morte non erat ita perfecta ac in corpore glorioso, nam Adam innocens alimento indigebat, quo non indiget corpus gloriosum.

Gratuitas hujusce doni magis explicite declarata est in damnatione plurium propositionum Baji, cfr. Denz. 1021, 1026, 1055, *Dict. Théol.*, art. «Baius», col. 67 sq.

* * *

II. *Protoparentes per privilegium fuerunt immunes a dolore et a miseriis hujusce vitae.* Cfr. S. Thomam I, q. 97, a. 2. — Ita communiter, est theologie certum.

Ex S. Scriptura hoc satis constat: secundum eam in paradiso terrestri omnia ad libitum habebant, operi vacabant sine dolore, animalibus et entibus inferioribus dominabantur (Gen. II, 8, 15; I, 26; Eccli. XVII, 3-4), liberi erant ab omnibus doloribus quae exhibentur ut poenae peccati (Gen. III, 19). Insuper immortalitas praesupponit immunitatem a doloribus et morbis qui ad mortem disponunt.

Traditio hoc etiam affirmat. Praesertim S. Augustinus hoc donum explicat, *De Civ. Dei*, I, XIV, c. 26. Item S. Cyr. Alex., in Ep. ad Rom., V, 18. Cfr. R. de Journal, n. 1762, 1952, 2013, 2122.

Convenientia hujusce doni sic manifestatur a S. Thoma I, q. 97, a. 2, ad 4^m. Corpus quidem hominis, prout est compositum materiale, ex natura sua est passibile et mortale, sicut corpus animalium brutorum, sed quandiu anima remanebat Deo subdita «divina providentia corpus ejus tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improvise, a quo laederetur».

Secundum S. Thomam I, q. 96, a. 1, satis clare constat ex Gen. I, quod primus homo habuit etiam dominium super omnia animalia, non solum quoad jus et potestatem, sed etiam quoad exercitium et usum, ita ut imperaret illis et ipsa ei obedirent. Omnia enim animalia sunt naturaliter homini subjecta, ut imperfectiora. Nunc autem post peccatum hoc dominium quoad exercitium et usum est valde diminutum, cum homo paucis animalibus tantum valeat nunc imperare efficaciter et nonnisi cum difficultate et labore obediunt.

* * *

III. *Protoparentes speciali privilegio erant immunes ab inordinata concupiscentia.* Hoc est theologie certum. Conc. Trid., Denz. 792, declarat concupiscentiam ab Apostolo aliquando vocari peccatum (Rom. VI, 12) quia «ex peccato est et ad peccatum inclinatur», non tamen esse vere et proprie peccatum in renatis.

S. Scriptura dicit quod protoparentes ante lapsum non erubuerunt, post lapsum autem suam nuditatem animadverterunt propter suam inobedientiam, Gen. II, 25; III, 7, 11.

Traditio. Patres, praesertim S. Joannes Chrys., S. Augustinus, S. Cyrillus Alex., hos textus S. Scripturae explicant dicendo: protoparentes ante peccatum

fuerunt immunes a concupiscentia, a tumultu passionum inordinatarum, cfr. R. de Journal, *op. cit.*, index theol., n. 230.

Convenientia et gratuitas hujusce doni sic declaratur a S. Thoma I, q. 95, a. 1: «Quandiu ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (*De Civitate Dei*, I, XIII, c. 13). Manifestum est autem, quod illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset». Gratuitas hujusce doni melius manifestatur ex hoc quod, ut explicatur I, q. 81, a. 3, ad 2^m, «ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensitivus habet aliquid proprium, unde possit reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum... a cogitativa quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquo delectabile quod ratio vetat, vel triste, quod ratio praecipit».

Unde est privilegium si homo praeservatur ab omni inordinato motu sensibilitatis.

* * *

IV. *Protoparentes speciali beneficio erant immunes ab ignorantia.* Hoc est theologie certum. Cfr. S. Thomam I, q. 94, a. 3, 4.

Status quaestionis: Ignorantia est privatio cognitionis quam aliquis pro sua aetate et suo statu deberet habere. Ex articulo autem praecedenti constat Adamum habuisse fidem infusam et cognitiones supernaturales necessarias ad finem supernaturalem; nunc quaeritur an habuerit scientiam naturalem suo statui proportionatam ad perfectam gubernationem sui et facilem filiorum institutionem. Aliis verbis, an habuerit, tanquam creatus in aetate adulta et ut caput generis humani, scientiam naturalem, non ex experientia et studio acquisitam, sed per accidens infusam, quamvis de se acquisibilem?

Communiter hoc admittitur.

S. Scriptura ex suo modo loquendi manifestat Adamum creatum fuisse in aetate non infantili sed adulta, igitur cum intellectu jam formato; insuper dicitur, Gen. II, 19-20: Dominus «adduxit ea (scil. cuncta animantia et volatilia) ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia». Id est: ad minus habuit sufficientem scientiam ut ea distingueret et nomine conveniente designaret. Hanc autem scientiam non paulatim ex experientia acquisivit, et igitur fuit infusa.

Insuper similiter cognovit significationem eorum quae pertinent ad loquelam humanam, id est propriam significationem nominis substantivi, verbi, adjectivi; jam autem alta habetur cognitio non solum grammaticalis sed et philosophica si bene distinguitur sensus verbi esse a verbo habere, ita ut intelligatur quod solus Deus est suum esse, et ipsum Esse subsistens, dum quaelibet creatura quantumvis perfecta habet esse, sed non est suum esse. — Item jam alta cognitio habetur si bene intelligitur sensus, necessitas et universalitas primorum principiorum rationis et entis, scil. principia contradictionis, causalitatis efficientis,

finalitatis, quibus mens humana ascendit naturaliter ad cognitionem supremam Causae et ultimi finis.

Denique ut caput totius generis humani, Adam qui in familiaritate Dei vivebat, ut dicit narratio biblica, debuit habere certam seu firmam notitiam rerum moralium et religiosarum ad suorum filiorum instructionem necessariam.

Hoc innuitur in Eccli. XVII, 1-8, ubi de creatione hominis dicitur: « Dominus consilium... et cor dedit illis excogitandi, et *disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus* et sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum... ut nomen sanctificationis collaudent..., ut magnalia enarrent operum ejus ».

Traditio affirmat pariter quod scientia Adami excellens fuit. R. de Journal, *op. cit.*, ind. theol., 232 refert textus S. Augustini, S. Cyr. Alex., S. Joan. Damasc.

Convenientia et gratuitas hujusce doni sic declaratur a S. Thoma I, c. 94, a. 3: « Quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum... Et ideo primus homo... institutus est in statu perfecto quantum ad corpus... et quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare... De supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum ». Haec autem superant ea quae sunt naturae debita. Non tamen vidit Deum per essentiam, nec angelos, nec cognovit futura contingentia, nec secreta cordium.

S. Thomas dicit etiam, *ibid.*, a. 4: « rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum » — et ad 1^m: « seductio (et deceptio) mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta est tamen peccatum internae elationis » quam ad verba serpentis statim concepit. Argumentum a fortiori habetur ex praedictis privilegiis, si Adam innocens creatus est ita perfectus quoad corpus ut praeservatus a morte, a fortiori quoad intellectum.

Juxta S. Thomam, *loc. cit.*, Adam praescivit Incarnationem Dei, non autem suum peccatum; habebat excellentiorem cognitionem Dei et angelorum quam nos, cognitio ejus erat media inter cognitionem nostram et beatorum; indigebat phantasmate in considerando.

Conclusio: Quoad gratuitatem horum quatuor privilegiorum status innocentiae, optime intelligitur quare damnatae sunt sequentes propositiones Baji (Denz. 1026, 1055): « *Integritas* primae creationis non fuit *indebita* humanae naturae, exaltatio, sed naturalis ejus conditio ». — « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur ». Haec ultima propositio damnata est in sensu Baji, scil.: *sine gratia et dono integritatis*. Ex hoc Ecclesia affirmat quod Deus potuisset hominem creare sine gratia et dono integritatis, id est cum quadam ignorantia et concupiscentia, infirmitatibus et morte.

Corollarium: *Status naturae purae, id est sine gratia, sine dono integritatis, et sine peccato est igitur possibilis.* Hoc sequitur ex damnatione praedictarum propositionum Baji. Denz. 1021, 1023 sq., 1079, 1055, cfr. 1516. Ratio theologica hoc etiam probat ut longe ostendit Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 2, et ut communiter admittitur. Cfr. S. Thomam II *Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3^m: « Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo

terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scil. mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur ». Deus enim non tenetur aliquid amplius dare homini, cum gratia et dona praeternaturalia sint homini indebita. Quoad solutionem objectionum cfr. Billuart, *loc. cit.*

Ad doctrinam Baji prope accedunt augustiniani Card. Noris et Berti, qui dixerunt statum naturae purae esse possibilem de potentia Dei absoluta, non de potentia Dei *ordinata* a sapientia et bonitate. Si ita esset gratia protoparentibus concessa fuisset debita *ex decentia* Creatoris.

Haec sententia non fuit damnata ab Ecclesia, sed videtur non satis recedere ab opinione Baji.

Dicendum est solum cum S. Thoma IV *C. Gentes*, c. 52: « Si quis recte consideret, *satis probabiliter* poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus *congrua perfectibilia coaptavit*, quod Deus superiorem naturam (animae) inferiori (corpori) ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur ».

ART. V. — De conditione prolis generandae in statu innocentiae.

(Cfr. S. Thomam I, q. 99 et 100.)

Quoad corpus, in statu innocentiae pueri nati fuissent in perfecta subjectione corporis ad animam, ad actus convenientes pueritiae, quia parentes transmisissent per viam generationis naturam humanam ut eam acceperant.

Quoad animam, in statu innocentiae, si perseverasset, an homines nati fuissent cum justitia originali et cum gratia sanctificante, quamvis nec anima nec gratia sit ex traduce per generationem?

S. Thomas I, q. 100, a. 1 respondet citando haec verba S. Anselmi in I. *de Conceptu Virgin.*, c. 10: « simul cum rationalem haberent animam, justii essent, quos generaret homo, si non peccaret ».

Hoc autem sic explicat: « Respondeo dicendum, quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus simulentur, nisi sit error in operationibus naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus simulentur. *Justitia autem originalis*, in qua primus homo conditus fuit, *fuit accidens naturae speciei*, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum *divinitus datum toti naturae*. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam ».

« Ad 2^m dicendum quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum *radix originalis justitiae*, in cujus rectitudine factus est homo, *consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum*, quae est *per gratiam gratum facientem*,

ut supra dictum est, q. 95, a. 1, *necesse est dicere: quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent in gratia*, sicut et de primo homine supra diximus (ibid.), quod fuit in gratia conditus. Non tamen fuisset per hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

In statu innocentiae homines non fuissent nati confirmati in gratia, quia pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes (cfr. q. 100, a. 2).

Pueri in statu innocentiae non fuissent nati perfecti in scientia, facile tamen processu temporis eam acquisivissent (cfr. q. 101, a. 1, 2).

ART. VI. — **Utr. gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae aut donum personale tantum.**

Quidam auctores, qui recenter scripserunt, tenent gratiam sanctificantem in Adamo innocente non fuisse *dotem naturae* sed *donum personale tantum* (1). Admittunt quidem donum iustitiae originalis fuisse « accidens naturae », cum ipsa natura transmittendum per generationem, sed, juxta eos, gratia sanctificans non pertinebat intrinsece ad iustitiam originalem, erat solum ejus conditio sine qua non vel causa efficiens. Ex quo sequitur quod gratia sanctificans non transmissa fuisset per generationem cum natura et iustitia originali, sed quod Deus eam subito dedisset personae generatae, ratione dispositionis, seu integritatis naturae. Denique ex hoc infertur peccatum originale non esse privationem gratiae sanctificantis sed privationem integritatis naturae tantum.

Imo, juxta eos, haec doctrina non solum invenitur in operibus plurium scholasticorum qui, ante sanctum Thomam, tenebant Adamum accepisse gratiam sanctificantem post creationem et secundum dispositionem suam personalem, sed est, ut aiunt, definitiva sententia ipsius sancti Thomae in *Summa Theologica*.

Videamus primo an thesis ista in se sit vera secundum sensum obvium definitionum Ecclesiae, et secundo an sit vere sententia sancti Thomae.

(1) Cfr. KORS, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Bibliothèque thomiste, Kain 1922, qui ait, p. 139: « Il semble que l'opinion contraire s'est affirmée à l'occasion et à cause des polémiques dirigées contre Baïus et Jansenius. En réfutant ces docteurs qui exagéraient le caractère naturel de la justice primitive, les théologiens catholiques ont à leur tour exagéré le rôle de la grâce ». — BITTREMIEUX, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après S. Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, avril-juin, 1921: « Nous espérons démontrer comment, dans la pensée du saint docteur, la justice originelle était autre chose que la grâce sanctifiante; comment saint Thomas a admis une distinction réelle adéquate entre ces deux dons, dont le Créateur avait orné nos premiers parents ».

Per oppositum scripserunt plures inter quos MICHEL, *La grâce sanctifiante et la justice originelle* (réponse à l'article précité) *Revue Thomiste*, 1922, p. 424 — et JOS. VAN DER MEERSCH, *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem*. Excerptum ex period. *Collationes Brugenses*, T. XXII. Item P. E. HUGON, O. P., *De gratia primi hominis*, in *Angelicum*, 1927, p. 361-381, in hoc articulo ostenditur quod secundum S. Thomam, Adam innocens constitutus est caput naturae humanae elevatae. Item *Dict. théol. cath.*, art. « Justice originelle » (A. Michel). — In periodico *Angelicum*, mai-juin 1925, jam exposuimus ea quae nunc dicenda sunt in praesenti capite.

§ I. — *Doctrina Ecclesiae circa donum iustitiae originalis et circa peccatum originale.*

1^o Concilium Tridentinum, sess. V, can. 2, declarat: « Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et *acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam*, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et *peccatum, quod mors est animae*: A. S., cum contradicat Apostolo dicenti: " Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt " (Rom. V, 12) ». Denz. n. 789.

Per verba « acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam » satis clare intelligitur non solum integritas naturae sed etiam gratia sanctificans, et proinde contra praedictam thesim conficitur argumentum:

Adam perdidit sibi et nobis « sanctitatem et iustitiam », id est gratiam sanctificantem et non solum integritatem naturae.

Atqui non solum ut donum personale acceperat id quod perdidit sibi et nobis.

Ergo Adam acceperat gratiam sanctificantem non solum ut donum personale, sed etiam ut dotem naturae hereditariam.

Si vero respondetur: Adam nobis perdidit directe integritatem naturae et indirecte gratiam sanctificantem, non est amplius sensus obvius Concilii; nam sensus obvius est ille qui absque subaudita distinctione intelligitur. Imo id quod primo ponitur in Concilio ut quid pro nobis acceptum et postea nobis perditum est ipsa *sanctitas*, quae certo certius in lingua ordinaria Ecclesiae plus dicit quam integritatem naturae, proprie designat gratiam sanctificantem. Unde ad minus sententia secundum quam gratia fuit in Adamo innocenti dos naturae est magis conformis declarationibus Conc. Trid. quam altera.

2^o Simile argumentum eruitur ex definitione peccati originalis in Conciliis tradita:

Peccatum originale dicitur « mors animae » in Conc. Trid., loc. cit., et in Conc. Arausicano, Denz. 175.

Atqui « mors animae » in lingua Ecclesiae est essentialiter privatio vitae spiritualis gratiae.

Ergo peccatum originale est privatio iustitiae originalis, prout ad ipsam intrinsece pertinet gratia sanctificans.

In thesi quam impugnamus, peccatum originale non potest dici mors animae nisi dispositiva, nam esset solum privatio integritatis naturae, et dispositio ad privationem gratiae sanctificantis. Sed non est amplius sensus obvius Concilii. Cfr. *Acta Concil. Trid.*, Stephanus Ehses, p. 118 ad 218; ex his constat quod, secundum Patres Concilii, *sanctitas* quam sibi et nobis Adam perdidit est gratia, et peccatum originale transfunditur generatione cum natura, deficiente gratia Dei (1).

(1) *Acta Conc. Trid.*, Stephanus Ehses, p. 208.

« Considerata a patribus in suprascripto decreto... In I capite loco sanctitatem amisit etc. dicatur

3^o Hoc manifeste confirmatur ex doctrina Ecclesiae circa principalem effectum baptismi.

Etenim peccatum originale remittitur per baptismum. Atqui baptismus directe et immediate confert gratiam, non vero restituit integritatem naturae. Ergo si peccatum originale esset formaliter in privatione doni integritatis naturae, non remitteretur per baptismum; in renatis namque remanet concupiscentia; cfr. Conc. Trid., sess. V, c. 5, Denz. 792.

Si vero respondetur donum integritatis restitui per gratiam sanantem quoad subjectionem mentis ad Deum, dicendum est quod etiam in voluntate remanet in baptizato *difficultas ad bonum et pronitas ad malum*, quae non erat in integritate naturae; cfr. III, q. 69, a. 4, ad 3^m. Et sic praedicta thesis ter elongatur a sensu obvio Concilii Tridentini.

4^o In schemate Concilii Vaticani (Collectio Lacensis, VII, p. 517) legitur: « Sub anathemate proscribimus eorum doctrinam haeticam, qui dicere ausi fuerint, peccatum originale in Adae posteris non esse verum et proprium peccatum, nisi ab ipsis per suum actuale consensum peccando comprobetur vel qui negaverint ad rationem peccati originalis pertinere privationem sanctificantis gratiae, quam primus parens libere peccando pro se suisque posteris perdidit ». — Attamen hoc sic explicatur postea, p. 549, c: « Non dicitur hanc privationem gratiae sanctificantis esse ipsam essentiam peccati originalis... sed pertinere ad rationem peccati originalis, quod verum manet, quandiu haec privatio ut necessario connexa cum originali peccato non negatur ». Hoc dicitur propter opinionem quorundam antiquorum scholasticorum quae non rejicitur ut erronea. Sed secundum sensum obvium Conc. Trid., declaratur ibid., p. 549: « Adam... libere peccando gratiam perdidit non solum ut sibi personalem, sed ut derivandam ex institutione Dei ad omnes suos posteris ». Ibidem statim antea legitur: « Id quod dicitur pertinere ad rationem originalis peccati, non solum est negative carentia gratiae sanctificantis, sed est privatio gratiae, h. e. carentia sanctitatis, quae secundum ordinationem Dei, quatenus totum genus humanum sua in radice et in suo capite primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiae, deberet in esse omnibus Adae posteris, nunc vero ea privati sunt ».

Hoc est aequivalenter dicere: gratia sanctificans fuit in Adamo innocente non donum personale tantum, sed dos naturae cum ipsa natura transmittenda, eamque perdidit sibi et nobis, ut declaratur in Conc. Trid.

Alioquin theologi catholici fere omnium scholarum, qui saltem a tempore Baji hoc docuerunt, errassent in ipsa definitione justitiae originalis et peccati originalis, quod valde difficile est admittere. Hoc tamen affirmatur ad defensionem praedictae opinionis (1).

rectitudinem propter scholasticos, qui de hoc varie sentiunt. Alii quod dicatur *innocentiam*. Alii laudarunt verbum *sanctitatem*, quia Adam habuit gratiam a Deo, quae dicitur sanctitas ».

Unde per *sanctitatem* Patres Concilii intellexerunt rectitudinem, quae per gratiam habetur.

Et ut notatur ibid., p. 218, post disputationes remanserunt verba « sanctitatem et justitiam »; sed « ubi dicebatur sanctitatem et justitiam, in qua creatus fuit, nunc dicitur in qua constitutus fuerat » (Denz. 788).

(1) Cfr. KORS, *op. cit.*, p. 139, loc. cit.

§ II. — Quanam est definitiva doctrina S. Thomae de hac re?

S. Thomas certe non ignorabat canonem secundum Conc. Araus. in quo peccatum originale dicitur mors animae, id est privatio vitae spiritualis gratiae (1). Idem saepe legerat apud S. Augustinum, et sic explicatur quod ante baptismum in concupiscentia sit reatus culpa, ut frequenter dicit Augustinus, quamvis concupiscentia non sit ratione sui culpabilis, nec culpabilis maneat in baptizatis.

Neque ignorabat S. Thomas doctrinam S. Anselmi, qui in libro *de Conceptu virginali*, c. 10 scripsit: « (Adam) gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit » et paulo post: « gratiam, quam acceptam propagandis de se semper potuit servare, perdidit ». Ibid., c. 23: « Quoniam itaque in tantae gratiae celsitudine positus, bona, quae sibi et illis servanda acceperat, sponte deseruit, idcirco filii perdidit, quod pater illis cum servando dare posset, non servando abstulit ».

Quidam ex praedictis auctoribus putat S. Anselmum in hoc loco loqui de gratia in sensu latissimo, prout creatio ipsa est gratia quaedam (2). Ex contextu autem satis clare constat S. Anselmum loqui de gratia proprie dicta et de donis praeternaturalibus (3).

Quoad ipsam S. Thomae doctrinam definitivam, haec invenitur, non in *Commentario in Sententias*, sed in operibus quae in fine vitae suae scripta sunt, praesertim in *Summa Theologica*.

Atqui praedictam sententiam S. Thomas in *Commentario in Sententias* aestimat probabilem, sed minus probabilem, et postea magis ac magis ab ea recedit. In favorem ejus nullus invenitur textus clarus in *Summa Theologica*; imo in ea, sicut in quaestionibus disputatis *de Malo*, plures sunt textus contrarii.

In *Commentario in Sententias* S. Thomas refert quidem praedictam opinionem secundum quam gratia sanctificans fuisset in Adamo innocente donum personale tantum et non dos naturae; sed oppositam sententiam jam aestimat probabiliorem, et postea, praesertim in *Summa*, eam unice defendit.

Etenim in II *Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3 quaeritur: Utrum in statu innocentiae pueri nascerentur in gratia. S. Doctor duplicem sic exponit opinionem: « Quidam enim dicunt, quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis et secundum hoc videtur, quod ad talem justitiam requirebatur quaedam

(1) Cfr. Denz. 175: « Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: « Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». Rom. V, 12.

(2) J. B. KORS, *La Justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, 1922, « Nous croyons cependant qu'Anselme parle ici de la grâce dans un sens très large, c'est-à-dire en tant que la création elle-même est une grâce ».

(3) Praesertim ex cap. X operis citati S. Anselmi (Migne, PL., t. CLVIII, col. 444), clare constat donum justitiae originalis esse secundum S. Anselmum gratiam supernaturalem, dixit enim: « (Adam) gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit ».

praeparatio per actus personales: unde secundum hoc, *talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae, et ideo nullo modo transfusa fuisset*, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt quod **homo in gratia creatus est**, et secundum hoc videtur quod **donum gratuitaie justitiae ipsi humanae naturae collatum sit**; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia.

Hanc secundam sententiam ut probabiliorem defendit S. Thomas in II, d. 29, q. 1, a. 2: «Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit, et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est».

In *Summa Theologica* I, q. 95, a. 1, firmiter loquitur S. Thomas. Ait enim: «Quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia... Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. 7, *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quandiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis... Unde manifestum est quod et illa *prima subjectio qua ratio Deo subdebatur*, non erat solum secundum naturam, sed *secundum supernaturale donum gratiae*, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa».

Ergo secundum progressum doctrinae sancti Thomae, magis ac magis firmatur corollarium hujusce sententiae jam notatum in II, d. 20, q. 2, a. 3: «Alii vero dicunt quod *homo in gratia creatus est*, et secundum hoc videtur quod *donum gratuitaie justitiae ipsi humanae naturae collatum sit*, unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia».

Unde in *Summa Theologica* eandem quaestionem examinans, I, q. 100, a. 1, utrum homines fuissent nati cum justitia, dicit: «Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit *accidens naturae speciei*; non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum *sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae*». — «Ad 2^m dicendum, quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum *justitia gratuita*, quae est merendi principium, sed *cum justitia originali*. Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum (I, q. 95, a. 1), necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, **etiam nati fuissent cum gratia**; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus».

* * *

Nec dici potest, secundum definitivam S. Thomae sententiam, gratiam sanctificantem esse radicem extrinsecam justitiae originalis.

Etenim in IV *de Malo*, q. 4, a. 2, ad 1^m tertia serie objectionum dicit: «Originalis justitia **includit gratiam gratum facientem**». Item *de Malo*, q. 5, a. 1, ad 13^m, S. Thomas respondet huic objectioni: «Sed habenti originalem justitiam,

cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinae».

Ait S. Doctor: «Ad decimum tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod *gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis justitiae*; quod tamen credo esse falsum; quia cum originalis justitia **primordialiter consistat in subjectione humanae mentis ad Deum**, quae firma esse non potest nisi per gratiam, justitia originalis sine gratia esse non potuit» (1).

Unde juxta S. Thomam *gratia gratum faciens includitur in ratione justitiae originalis*. Atqui id quod includitur in ratione alicujus, non est causa efficiens extrinseca, alioquin Deus includeretur in ratione creaturae, nec est solum extrinseca conditio sine qua non, ut patet ex ipso textu S. Thomae, quia subjectio mentis ad Deum «firma esse non potest nisi per gratiam». Sic gratia et caritas, quae ex ea sequitur, sunt plus quam conditiones sine qua non hujusce subjectionis primordialis, quia positive influunt. Haec primordialis subjectio habitualis est effectus formalis caritatis infusae.

Insuper justitia originalis, secundum hunc textum, importat subjectionem mentis ad Deum auctorem gratiae; quia ex sola integritate naturae et auxilio naturali proportionato dari potest *amor efficax* Dei auctoris naturae (cfr. I-II, q. 109, a. 3, sed c. et c.). Si igitur subjectio mentis ad Deum, ad justitiam originalem requisita, «firma esse non potest nisi per gratiam», est subjectio mentis ad Deum auctorem gratiae et non solum naturae (2).

Haec conclusio q. 5 *de Malo*, a. 1, ad 13^m eadem est omnino ac ea quam invenimus in I, q. 100, a. 1, ad 2^m: «Cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est q. 95, a. 1, necesse est dicere quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut de primo homine supra diximus (ibid.) quod fuit cum gratia conditus». Quia scilicet, ut jam dixerat in II *Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3: «homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod *donum gratuitaie justitiae ipsi humanae naturae collatum sit*; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia».

(1) Cfr. etiam *de Malo*, q. 4, a. 6, ad 4: «Peccatum originale opponitur justitiae originali, per quam superior pars animae et Deo conjungebatur et inferioribus viribus imperabat... Per baptismum tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo conjungitur».

Ibid., q. 4, a. 2, ad 2, e tertia serie object.: «Justitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpae».

(2) Cfr. JOS. VAN DER MEERSCH, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*, pag. 9: «Tenet igitur S. Thomas quod gratia gratum faciens includitur in ratione justitiae originalis, ergo quod gratia gratum faciens est elementum intrinsecum justitiae originalis. Cur hoc tenet S. Thomas? Quia justitia originalis primordialiter consistit in subjectione humanae mentis ad Deum quae firma esse non potest sine gratia... agitur nempe de habituali subjectione mentis et illa subjectio nequit esse firma sine habitu supernaturali, qui est gratia gratum faciens... Illa igitur S. Thomae verba eo sensu intelligenda sunt quod gratia gratum faciens est *formalis causa* subjectionis mentis ad Deum in justitia originali».

Item cfr. *de Malo*, q. 4, a. 3, ad 2, et a. 6, ad 4.

Nec dici potest quod gratia sanctificans, in Adamo innocenti fuit solum radix extrinseca justitiae originalis, sicut fides infusa est radix sacrae theologiae, quae humano studio acquiritur; nam S. Thomas dicit I-II, q. 83, a. 2, ad 2^m: «Originalis justitia pertinebat primordialiter ad **essentiam animae**, erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae, quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia». Si igitur «originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae», nihil aliud erat primordialiter nisi habitus entitativus gratiae sanctificantis; non enim erant in essentia animae *duo habitus entitativi*, scilicet habitus integritatis naturae et habitus gratiae sanctificantis, sicut nunc non distinguuntur ut duo habitus gratia habitualis sanans et gratia habitualis elevans.

Nec roboratur praedicta interpretatio ex eo quod pluries S. Thomas dixerit gratiam gratum facientem esse *radicem* justitiae originalis. Radix enim non est necessario extrinseca, v. g. radix arboris est pars ejus. Insuper sicut essentia animae est radix facultatum, ita gratia sanctificans est radix virtutum infusarum, et sic a fortiori gratia sanctificans, quae includitur in justitia originali, est radix ejus, prout «originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae» (I-II, q. 83, a. 2, ad 2^m) et consistebat in triplici subjectione mentis Deo (praesertim per virtutes theologicas), inferiorum virium rationi (praesertim per virtutes morales) et corporis animae (per privilegium immunitatis a dolore et a morte).

Cajetanus in I-II, q. 83, a. 2, ad 2 ita intelligit vocem *radix*. — Dicit etiam in I-II, q. 109, a. 2, n. IX: «*Tum quia apud ipsum* (S. Thomam) *de ratione originalis justitiae est gratia gratum faciens*» et citat I, q. 95, a. 1, et q. 100, a. 1, ad 2.

Item Capreolus in II Sent., d. XXXI, a. 3 animadvertit contra Durandum: «non sola gratia gratum faciens erat justitia originalis, sed ultra eam aliud includebat: unde quia baptismus restituit gratiam hujusmodi, et non illa alia quae erant de ratione talis justitiae; ideo non restituit integre justitiam originalem, sed *ejus partem*», ult. ed. 1903, t. II, p. 353.

Item Ferrariensis in Sum. contra Gentiles, l. IV, c. 52: «Ex hoc autem haberi potest quod *justitia originalis gratiam includebat tanquam videlicet sui radicem*, quia sicut subjectio corporis ad animam et virium inferiorum ad rationem erat supernaturalis, per justitiam scilicet originalem, quae erat gratia gratis data; ita et subjectionem rationis ad Deum oportebat esse supernaturalem, et consequenter *per gratiam gratum facientem*, cujus est animam supernaturaliter subijcere».

Unde ad praedictam opinionem defendendam tanquam definitivam S. Thomae doctrinam nullus invenitur textus, aut saltem textus clarus in Summa Theologica, sed sunt multi textus contrarii. Ideoque recens expositor hujus opinionis, perveniens ad examen Summae Theologicae, textus non citat, sed instituit theoriam de adoptione, secundum quam gratia sanctificans non potest esse nisi *personalis* non vero *dos naturae*, cum natura transmittenda (1).

Haec autem theoria nullum fundamentum habere videtur. Dives adoptando pauperem, ei dare potest hereditarium nobilitatis titulum; quare Deus non

(1) J. B. KORS, *La Justice primitive et le péché originel*, p. 126.

potuisset similiter erga Adamum agere et in eo genus humanum elevare ad ordinem gratiae, ut dicitur in Schemate Conc. Vaticani supra citato: «*Deus... totum genus humanum... in suo capite primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiae*»? Coll. Lacensis, t. VII, p. 549. Et hoc est id quod dixerat S. Thomas in II Sent., d. 20, q. 2, a. 3: «*Alii dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratitiae justitiae ipsi humanae naturae collatum est*, unde cum transfusione naturae simul etiam transfusa fuisset gratia». Haec sententia, quam S. Thomas tunc tenebat ut probabiliorem, magis ac magis in sequentibus ejus operibus defenditur.

Objicitur quidem quod S. Thomas dixerit in Summa C. Gentes, l. IV, c. 52: «Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit *proprio et personali bono*, scilicet *gratia* et debito ordine animae, sed etiam *bono ad naturam communem pertinente*». Ex hoc textu et ex quibusdam aliis similibus, primo aspectu videtur quod gratia sanctificans in Adamo innocenti erat donum personale tantum (1). Sed si diligenter hi textus considerantur, apparet gratiam sanctificantem fuisse in Adamo innocenti *donum personale* quidem tanquam collatum personae, non vero ut *personae singulari tantum*, sed *personae ut est pars et caput communitatis seu generis humani*. Hoc clare constat ex q. 4 de Malo, a. 1. Utrum peccatum aliquod ex origine contrahatur: «Simpliciter dicendum est quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posterum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod *aliquis homo singularis dupliciter potest considerari*. Uno modo secundum quod est quaedam *persona singularis*; alio modo secundum quod est *pars alicujus collegii*... Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est, in qua quidem multitudine unusquisque homo, *etiam ipse Adam*, potest considerari vel quasi *singularis persona*, vel quasi *aliquod membrum hujus multitudinis*, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam *supernaturale donum*, scilicet *originalis justitia*, per quam *ratio subdebatur Deo* et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini *ut singulari personae tantum*, sed *ut cuidam principio totius humanae naturae*, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posterum. Hoc autem donum acceptum primus homo, per liberum arbitrium peccans, amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet *pro se et pro tota sua posteritate*». Item II-II, q. 81, a. 2, et q. 85, a. 3.

Ex his omnibus satis clare constat gratiam sanctificantem et secundum S. Thomam et secundum rei veritatem, fuisse in Adamo innocente non donum personale tantum, sed dotem naturae, nam «justitia originalis includit gratiam gratum facientem» (2).

(1) BITTREMIEUX, art. cit. Rev. Thomiste avril-juin 1921, pag. 127 citat sequentes textus: de Malo, q. 4, a. 6, ad 19: «Bonum poenitentiae ipsius (Adae) non est transfusum ad alios, quia ejus principium fuit *gratia personaliter illi homini data*». Ibid., a. 8: «donum gratiae... confertur alicui, *ratione personae suae tantum*».

Sed manifestum est ex his textibus et ex contextu quod in eis agitur non de *gratia in Adamo innocenti*, sed de *gratia ejus post poenitentiam*, aut de *gratia prout nunc est in justis*.

(2) De Malo, q. 4, a. 2, ad 1. — Item non possumus admittere cum P. KORS, op. cit., pag. 163 quod quatuor vulnera quae ex peccato originali sequuntur non minuunt, secundum S. Thomam,

CAPUT III.

De hominis lapsu.

Art. I. De peccato protoparentum. — Art. II. De existentia peccati originalis et ejus effectuum in Adae posteris. — Art. III. De natura originalis peccati. — Art. IV. De sequelis peccati originalis.

ART. I. — De peccato protoparentum.

Status quaestionis: Supponitur quod *peccatum* est defectus ab ordine debiti finis, contra regulam naturae, rationis et legis aeternae, cfr. I, q. 63, a. 1; I-II, q. 21, a. 1, 2. — Peccatum autem non dicitur univoce de mortali et de veniali, *mortale* enim avertit a fine ultimo, dum *veniale*, servato ordine ad finem ultimum, vult medium ad finem non ordinabile, cfr. I-II, q. 88, a. 1, ad 1^m. Insuper peccatum potest considerari vel *in actu* vel *in habitu*; in hoc secundo sensu est habitus inordinatus permanens in anima donec remittatur, sic homo post peccatum mortale actuale remanet habitualiter aversus a fine ultimo; ideo peccatum mortale habituale est status peccati consistens in privatione gratiae sanctificantis causata ex conversione graviter culpabili ad creaturas.

Peccatum autem Adae ejusque consequentias quoad genus humanum rejiciunt rationalistae et protestantes liberales juxta quos biblica narratio de lapsu Adae est solum allegorica seu mythica. Rationalistae objiciunt ex disproportionem inter comestionem fructus prohibiti et poenam inflictam de qua loquitur I. Genesios.

Doctrina catholica definitur a Conc. Trid. (Denz. 788): « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat amisisse, incurrisseque, per offensam praevaricationis hujusmodi, iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte capti-

inclinationem nostram naturalem ad virtutem. Dicit enim S. Doctor I-II, q. 109, a. 3: in arg. « sed contra »: « Homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia ». Et in corpore articuli addit: « Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei... Ad diligendum Deum naturaliter super omnia... in statu naturae corruptae indiget homo... auxilio gratiae sanantis ». — Item I-II, q. 85, a. 3, agens ex professo de vulneribus ait: « Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato originali »; et ad 2^m: « Malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum ». Haec autem pronitas ad malum minuit naturalem inclinationem ad virtutem. Item de Veritate, q. 24, a. 12, ad 2: « Sciendum est quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili ». Item de Malo, q. 4, a. 2; q. 5, a. 2. Ita pariter censuerunt Capreolus, Ferrariensis, Köllin, Alvarez, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Billuart, etc.

vitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, A. S. » (1).

Commissio biblica (Denz. 2123) quoad peccatum Adae docet sensum litteralem historicum Genesios in dubium vocari non posse, speciatim « ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt inter cetera... originalis protoparentum *felicitas in statu justitiae*, integritatis et immortalitatis; *praeceptum* a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, *transgressio*; protoparentum dejectio ab illo primaevo innocentiae statu; necnon Reparatoris futuri promissio ».

S. Scriptura, Genes. II, 17, III, 6, affirmat existentiam praecepti sub gravi ejusque violationem. « Dominus Deus praecepit...: de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris... Mulier... tulit de fructu... et comedit, deditque viro suo qui comedit ».

Jam ex hoc constat quod protoparentes graviter peccaverunt, hoc apparet tum ex fine praecepti impositi in protestationem obedientiae erga Deum, tum ex gravissima punitione, scil. ex amissione gratiae et privilegiorum, tum ex sequelis hujusce peccati pro genere humano, tum ex perfectione primi status in quo facilimum erat vitare peccatum.

Insuper gravitas hujusce peccati protoparentum manifestatur ex aliis locis S. Scripturae: Eccli. XXV, 33: « A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur ». — Sap. II, 24: « Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum ». — Rom. V, 19: « Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justii constituentur multi ». Cfr. I Cor. XV, 21-23; I Tim. II, 13-14; Joan. VIII, 44; Apoc. XII, 9.

Traditio. Patres autem in explicatione praedictorum textuum communiter asserunt quod protoparentes, gravi peccato commisso, pristinam justitiam amisserunt, quod mors est effectus peccati Adami, quod per peccatum Adam perdidit cetera dona indebita, servavit tamen liberum arbitrium, et quod peccatum Adami in omnes homines pertransivit. Cfr. R. de Journal, *op. cit.*, index theol., n. 298-302, qui citat multa testimonia Patrum latinorum et graecorum (2).

Ratione theologica S. Thomas II-II, q. 163, a. 1, 2, 3 probat peccatum protoparentum fuisse peccatum *superbiae*, quia inordinate appetierunt divinam similitudinem quoad scientiam boni et mali, volendo sese dirigere ex sola ratione potiusquam obedire praeceptis divinis per fidem receptis. Unde inobedientia provenit ex superbia. Et quamvis hoc peccatum non fuerit gravius omnibus secundum speciem peccati, tamen « ex conditione personarum habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum » (art. 3) (3).

(1) Cfr. *Dict. théol. cath.*, art. « Pêché originel, dans l'Écriture, chez les Pères et les théologiens. Les affirmations de l'Eglise en face du naturalisme contemporain », col. 275-606 (A. Gaudel). — J. B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*. Rev. de Sc. phil. et théol., 1911, p. 507-545. — F. PRAT, *La théol. de S. Paul*, t. I, 7^e ed., p. 252-264; M. J. LAGRANGE, *Ep. aux Rom.* 1916, p. 104-113, sur le ch. V, 12-21, note sur S. Paul et le péché originel.

(2) Cf. art. seq. de existentia peccati originalis in posteris Adae.

(3) Cfr. BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, 6^e semaine, 5^e élévation.

Sic pluries dicitur in S. Scriptura «initium omnis peccati et perditionis est superbia». Eccli. X, 14; Tob. IV, 14.

Insuper S. Thomas ibid. ostendit quod tunc appetitus sensitivus erat plene rationi et voluntati subditus; ergo inordinatio non potuit incipere nisi a voluntate, secundum inordinatum desiderium propriae excellentiae. Simul tamen fuit in Eva curiositas, infidelitas et in Adamo inordinatus amor erga uxorem. Unde, ut ostendit S. Thomas, comestio fructus prohibiti fuit quid omnino secundarium, sic ruit obiectio rationalistarum de disproportione inter hoc peccatum et poenam.

Communiter admittitur protoparentes per poenitentiam salutem esse consecutos sec. Sap. X, 1-2: «Sapientia illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit illi virtutem continendi omnia». Imo in Ecclesia graeca festum Adami et Evae celebratur die dominica quae Domini nativitatem praecedit.

ART. II. — De existentia peccati originalis et ejus effectuum in Adae posteris.

Status quaestionis: Peccatum originale negaverunt indirecte illi qui voluerunt omnia mala hujusce vitae explicare non per peccatum Adae, sed per influxum mali principii, ita Gnostici et Manichaei. Directe autem peccatum originale impugnauerunt Theodorus Mopsuestenus, Rufinus, Pelagiani, deinde medio aevo Abaelardus, Albigenses, et in aetate moderna Sociniani, Unitarii, protestantes liberales qui tenent Adamum sibi soli nocuisse, non vero generi humano, nisi malum exemplum praeibendo. A fortiori rationalistae et pantheistae peccatum originale negant ut quid absurdum. Modernistae dixerunt quod doctrina de peccato originali est solum theoria a S. Augustino inventa.

E contrario priores protestantes ut Lutherus exaggeraverunt consequentias peccati originalis dicendo: «liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit quod in se est, peccat mortaliter». Denz. 776, cfr. Conc. Trid. 815. Bajus aliquid simile dixit (Denz. 1065); item jansenistae 1298: «Necesse est, infidelem in omni opere peccare».

Doctrina catholica ita formulatur in Conc. Trid., Denz. 789: «Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse: aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animae, an. s., cum contradicat Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Rom., V, 12 » (1).

Definitum est insuper quod peccatum originale non imitatione sed propagatione seu generatione ex semine Adae transfunditur, Denz. 711, 790 sq., 795;

(1) Cfr. CARD. BILLOT, *De personali et originali peccato*, 4^a ed. 1910, p. 160 ss.

est *verum peccatum*; importat *privationem gratiae sanctificantis et doni integritatis*, 101, 174 sq., 795, est *unicuique proprium*, 790, 795, quamvis non personale 532, inest ipsis parvulis, 102, 410, 532, 753, 791, christianorum aequae atque infidelium 534, est *voluntarium*, non habituali voluntate parvuli 1048, sed *ratione originis* ex voluntate primi hominis, capitis humanitatis 1047, et differt a peccato actuali ratione consensus 410, atque ratione *poenae*, quae pro peccato originali solo est carentia visionis Dei 410, sed alio modo atque in reliquis damnatis 321, 410, 464, 693, cum parvuli non baptizati damnentur quidem (poena damni) neque tamen Deum actu odio habent 1049, nec poenam ignis (sensus) sustineant, 1526, 3049. Deletur peccatum originale in baptismo regenerationis 101 sq., 329, 348, 790 sq., 3026, qui saltem voto suscipiendus est (bapt. flaminis) 388, 413.

Haec doctrina ad hoc reducit: Omnes homines ex Adamo naturaliter geniti, excepta B. Virgine, ex conceptione sua peccatum aliquod contrahunt quod recte dicitur peccatum originale et «peccatum naturae», quod importat privationem gratiae sanctificantis et doni integritatis.

Ante Conc. Trid., haec doctrina formulatur in Conc. Milevitano II, a. 416 (Denz. 102) et in Conc. Arausicano II (Denz. 175).

S. Scripturae testimonium jam aliquo modo invenitur ab exordio V. T. et magis explicite in N. T. — Ex Genesi III, 14-24 constat lapsum protoparentum etiam omnibus eorum posteris nocuisse; omnes enim amiserunt familiaritatem cum Deo, dona immortalitatis, immunitatis a dolore et a concupiscentia; insuper ipsa *redemptionis promissio* omnes posteros spectat ac proinde supponit eos omnes in protoparentibus lapsos fuisse. Job, XIV, 4: «*Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?*»; hic textus a traditione judaica et christiana intelligitur de peccato e conceptu contracto. — Ps. L, 7: «*Ecce enim in iniquitatibus* (hebr. pravitate) *conceptus sum, et in peccatis* (hebr. peccato) *concepit me mater mea*»; hic textus non probat nisi ope traditionis, quia dici posset: agitur de concupiscentia quae juxta Trid. (Denz. 792) improprio sensu peccatum appellatur.

Sic tota Revelatio V. T. annuntiat Redemptorem promissum et sic supponit lapsum humani generis redimendi; legitur v. g. in Eccli. XXV, 33: «*A muliere initium factum est peccati et per illam omnes morimur*» prout aliquantulum peccatum protoparentum transit ad nos. Denique circumcisio juxta Patres (circa Gen. XVII, 14; Rom. IV, 11) delet peccatum originale, ita S. Thomas III, q. 70 (1).

In N. T. magis explicite revelatur haec doctrina. *De Christo* dicitur (Matth.

(1) Cfr. *Dict. Théol. cath.*, art. «Circumcision». La circoncision effa-t-elle le péché originel? col. 2523: ubi citantur pro responsione affirmativa multi textus Patrum, qui ita intellexerunt Gen. XVII, 14: «*Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit*». Cfr. S. Aug., *De Civ. Dei*, l. XVI, c. 27. Plures exegetae moderni vident solum (ex Gen. XVII, 14) in circumcissione signum foederis seu amicitiae Dei et Israel. Sed ut dicitur ad Rom. IV, 11: «*Abraham signum accepit circumcissionis, signaculum justitiae fidei...*, ut sit pater omnium credentium per praeputium, ut reputetur et illis ad justitiam». Sic, ut ait S. Thomas III, q. 70, a. 4, «*in circumcissione conferebatur gratia, non ex virtute circumcissionis, sed ex virtute passionis Christi (redemptoris promissi) cujus signum erat circumcisio*».

I, 21): «salvum faciet populum suum a peccatis eorum» et (Joan. I, 29): «Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi». Item Christus ipse dicit (Joann., III, 5): «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei». Nemo autem potest spiritualiter renasci, nisi fuerit mortuus spiritualiter, per peccatum commune habituale, quia parvuli non sunt capaces actualis peccati. Cfr. *Comm. S. Thomae in Ep. ad Ephes.* II, 3: «Eramus natura filii irae, sicut et ceteri», id est a nativitate, et igitur non peccato actuali, sed peccato ex ipsa conceptione contracto; saltem ita hic textus a multis intellectus est.

Sed doctrina de peccato originali modo magis explicito exprimitur ad Rom. V, 12: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo (vel quia) omnes peccaverunt» (1). V, 19: «Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi; ita et per unius obeditionem iusti constituti sunt multi». Ut explicat S. Augustinus contra pelagianos et traditio doctorum, S. Paulus hic affirmat omnes homines mori quia «omnes peccaverunt» per Adamum aut in eo, sicut omnes vivificantur per Christum (v. 12). Agitur de vero peccato (non solum de concupiscentia quae remanet in renatis) quia opponitur justitiae et gratiae (v. 18, 19) et est «in condemnationem» (v. 16). Non autem est sermo de peccato actuali, quia est etiam in his «qui non peccaverunt in similitudinem peccati Adae» (v. 14); unde agitur de peccato quod a solo Adamo, humani generis capite, commissum est, et in omnes ejus posteros transit non imitatione sed propagatione, ut dicit Conc. Trid. (Denz. 790). In hoc apparet parallelismus inter Christum et Adamum qui, ut caput humani generis, fuit «forma futuri», ut ibidem dicitur. Cfr. *Comm. S. Thomae in Ep. ad Rom.* V, 12-20, in quo solvuntur objectiones pelagianorum contra diversas partes hujusce textus S. Pauli; et Commentaria moderna (2).

Objecerunt: Apud Ezech. XVIII, 20 legitur: «filius non portabit iniquitatem patris» (cfr. Deut. XXIV, 16). — *Resp.*: Hic agitur de poena patri debita, quae filio innocenti infligi non debet, dum peccatum originale in nos transit et inest singulis, cum privatione donorum naturae indebitorum.

Traditio. Ante apparitionem Pelagianismi, per quatuor priora saecula fides de peccato originali asseritur per universam praxim Ecclesiae baptizandi infantes ad remissionem peccati et ad fugandum diabolum, propterea in baptismo fiunt exorcismi. R. de Journel, *op. cit.*, ind. th., 302, 303, 304 citat multa Patrum testimonia; ibid., n. 92 citatur Hermas (II saec.) dicens: Sim. 9, 16, 3: «Priusquam... homo nomen filii Dei portaverit, mortuus est; cum autem acceperit sigillum, deponit

(1) Juxta Patres latinos, plerosque doctores catholicos et merito sic vertitur in quo, scil. in Adamo; juxta Patres graecos et doctores catholicos recentes, melior versio est eo quod seu quia. Remanet tamen ex contextu quod mors et peccatum per Adamum in nos transierint, praesertim ex v. 12 et 19. Cf. BOSSUET, *Défense de la tradition et des SS. Pères*, I, VII, c. 12-20.

(2) Cfr. M. I. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, 1916, p. 104-113; F. PRAT, *La théologie de S. Paul*, 7^e éd. t. I, p. 253 ss. — *Dict. Théol. cath.*, art. «Péché originel», c. 307-314; I. M. VOSTÉ, *Studia paulina* 1928, p. 75, 84.

mortalitatem et resumit vitam. Sigillum ergo est aqua; in aquam igitur descendunt mortui et ascendunt vivi». In eodem saeculo II S. Irenaeus dicit, *Adv. Heres.*, I, V, c. 13, n. 3: Journel, 255: «Deum quidem in primo Adam offendimus non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obediens usque ad mortem facti». Item S. Justinus: Journel, 140; Theophil. Antioch., ibid. 183. — III saec. sunt testimonia S. Cypriani, Origenis, Tertulliani: cfr. Journel, 146, 286. — IV saec. testimonia S. Basilii, Didymi, Ambrosii: Journel, 967, 1077, 1291; S. Joannis Chrys.: ibid., 1184 ss. (1). Item Maria dicitur nova Eva, in mysterio redemptionis cooperatrix, sicut prima Eva ad lapsum generis humani cooperata est (2).

Deinde contra Pelagianismum Augustinus defendit per Scripturam et rationem existentiam peccati originalis scribendo *Contra Julianum* II, c. 10. Journel, 1899; VI, 67 sq. *Contr. Jul. op. imperf.*, I, 27, 29, 49; II, 87, 119; V, 48, 64; VI, 36; *De Civ. Dei*, I, XXII, c. 22, 1-3. Denique negatio pelagiana peccati originalis damnata est in Conc. Carthag. (Denz. 101-102), Conc. Ephesino (Denz. 126) et a S. Caelestino (Denz. 129-142).

Ex ratione theologica. Ratio ex se sola nequit ex miseriis hujusce vitae quae ipsos infantes afficiunt efficaciter probare existentiam peccati originalis, quod remanet *mysterium* proprie dictum, sicut elevatio generis humani ad vitam gratiae; Deus enim potuisset creare hominem in statu naturae purae, in quo homo non fuisset immunis a dolore, a morte, a concupiscentia, ab ignorantia. Unde hae miseriae sunt solum signum *probabile* existentiae peccati originalis, ut dicit S. Thomas C. *Gentes*, IV, 52.

Supposita tamen Revelatione, ut exprimitur praesertim ad Rom. V, 12-21, S. Thomas I-II, q. 81, a. 1 ostendit quadam analogia quomodo primum peccatum primi parentis traducitur per originem ad posteros: «Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt, secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus; et tota communitas quasi unus homo... Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum... Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur... Ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur *peccatum naturae*».

Ad 1^m: «Derivatur per originem culpa a patre in filium».

Ad 2^m: «Per virtutem seminis traducitur humana natura et simul cum ea

(1) Cfr. *Dict. théol. cath.*, art. «Le péché originel» (Les Antiochiens) col. 353: «S. Jean Chrysost. proclame la nécessité absolue du baptême pour avoir part à l'héritage céleste», cfr. *De poenit.*, hom. I, 4, PG. t. 49, c. 282 ss.

(2) Cf. R. DE JOURNEL, *op. cit.*, index theol., 435.

naturae infectio». Sic primum peccatum Adae (non alia ejus peccata) transit in posteros, et in omnes homines qui omnes redemptione indigent, cfr. S. Th. ibid. (1). Vis argumenti, ut explicat Cajetanus, est in proportionalitate analogica inter voluntatem nostram et membra nostra ex una parte, ac voluntatem Adae et alios homines qui sunt quasi ejus membra, prout generatione procedunt ex eo tanquam ex capite naturae prius elevatae et deinde spoliatae donis supernaturalibus.

Sic non probatur quidem mysterium ex sola ratione, quod est impossibile, sed de eo habetur quaedam intelligentia, secundum verba S. Pauli ad Rom. V, 12-21 «tum ex eorum, quae naturaliter cognoscimus, *analogia*, tum *e mysterio ipsorum nexu inter se* et cum fine ultimo hominis», ut dicit Conc. Vatic. (Denz. 1796). Sic illustratur mysterium peccati originalis per nexum ejus cum mysterio Redemptionis; revera Deus non permisit abundantiam delicti nisi propter majus bonum Incarnationis redemptivae, scil. ut superabundaret gratia. Cfr. S. Thomam III, q. 1, a. 3, ad 3^m.

* * *

Quidam theologi, ut Salmeron, Toletus, Lugo, Wirceburgenses, dixerunt insuper peccatum Adae fuisse a posteris ejus quasi *moraliter commissum*, per *moralement inclusionem voluntatum nostrarum in voluntate protoparentis*. Hoc non probatur nec videtur admittendum; peccatum enim originale non est *actus*, sed *status* peccaminosus qui inficit directe naturam, et indirecte personam. Adam enim acceperat sibi et pro nobis sanctitatem et justitiam ut *dotem naturae*, ut *accidens naturae* (S. Th. I, q. 100, a. 1) et eam perdidit sibi et nobis, ut dicit Conc. Trid. (Denz. 789). Ita optime C. Billot, *De peccato originali*, qui merito redit ad veram S. Thomae doctrinam.

Nec admittendum est *pactum* inter Deum et Adamum ad hanc transmissionem explicandam; nullo modo enim constat existentia hujusce pacti, nec necessarius erat consensus Adae ut peccatum transmitteretur ad posteros ejus.

Remanet tamen quod Adam non fuit solum caput physicum generis humani quoad transmissionem vitae corporis, sed fuit *caput naturae elevatae* (2) et sub isto aspectu *caput morale*, nam si non peccasset, simul cum vita naturali communicasset naturam humanam et dotem naturae, ut explicatur I, q. 100, a. 1: «pueri nati fuissent cum gratia... Gratia quidem non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce». — Nunc autem, post peccatum Adae «peccatum originale, quod opponitur illi justitiae, dicitur esse *peccatum naturae*, unde traducitur a parente in posteros». Ita S. Thomas, ibid. (3). Quoad solutionem

(1) Cfr. *Dict. Théol. cath.*, art. «Péché originel», c. 478.

(2) Cfr. P. E. HUGON, *Tract. theologici*, 1926, t. I, p. 808-818.

(3) Adam sic fuit caput naturae elevatae vi alicujus decreti divini, ratione cujus, si Adam non peccasset, nobis transmisisset justitiam originalem; si e contrario peccasset, nobis transmisisset privationem hujusce justitiae. Et non requiritur quod Adam huic decreto consenserit, sed illud cognovit, tantam scientiam habebat praesertim de rebus moralibus et religiosis, ergo a fortiori de hac re magni momenti ad seipsum et ad totum genus humanum pertinente. Sic pater amittens fortu-

objectionum cfr. infra in fine hujusce capitis, art. ult.: doctrina de peccato originali non opponitur sapientiae, justitiae et bonitati Dei.

ART. III. — De natura originalis peccati.

Status quaestionis: Primi protestantes dixerunt quod peccatum originale constituit in vehementi *concupiscentia* quae exstinguit liberum arbitrium (cfr. Denz. 776, 792). Bajanistae et jansenistae aliquid simile modo attenuato dixerunt; pro eis liberum arbitrium ita minuitur ut delectatione terrena necessario trahatur, nisi gratia efficaci juvetur (Denz. 1065, 1298).

Paulo ante Conc. Trid. A. Catharinus et Albertus Pighius, scribendo contra protestantes, in extremum oppositum ceciderunt; docuerunt, peccatum originale esse formaliter peccatum actuale Adami ejus posteris *extrinsece* imputatum, privationem vero gratiae non pertinere ad essentiam peccati originalis, sed esse tantum ejus poenam.

Doctrina catholica exprimitur in Conc. Trid. in quo definitum est (Denz. 792), «in baptismo tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet» — «manere autem in baptizatis concupiscentiam... ad agonem relictam... Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus *peccatum* (Rom. VI, 12 sq.) appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia *ex peccato* est et *ad peccatum* inclinat. Si quis autem contrarium senserit: A. S.». Unde peccatum originale non consistit in concupiscentia, quae improprio sensu peccatum appellatur.

Ex alia parte secundum Conc. Trid. peccatum originale importat privationem gratiae sanctificantis (sic remittitur per baptismum), mors autem est sequela peccati originalis (Denz. 788, 793), deinde liberum arbitrium non est exstinctum sed attenuatum (Denz. 793). Conc. Trid. tamen non determinavit in quo consistat essentia originalis peccati, nec damnavit theoriam Catharini et Pighii, quae vero vix conciliari potest cum doctrina catholica; id enim quod *extrinsece* imputatur non proprie «inest unicuique proprium» ut «transfusus propagatione» (Denz. 790), nec est per baptismum proprie remittendum.

In *schemate Conc. Vatic.* proscribitur ut haeretica doctrina eorum «qui dicere ausi fuerint peccatum originale, in Adae posteris, non esse *verum* et *proprium* peccatum, nisi ab ipsis, per suum actuale consensum, peccando comprobetur; vel qui negaverint ad rationem peccati originalis *pertinere privationem gratiae sanctificantis*, quam *primus parens, libere peccando, pro se suisque posteris perdidit*». — Ibid., *proponitur canon seq.*: «Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam aut physicum seu substantialem naturae humanae morbum, et negaverit *privationem gratiae sanctificantis de ejus ratione esse*, A. S.». Cfr. *Acta Conc. Vat.* Collectio Lacensis, VII, p. 517, 549.

nam suam et titulum hereditarium scit se haec amittere sibi et filiis suis. Unde peccatum originale est *voluntarium ex ordine tantum ad voluntatem Adami*, prout fuit caput naturae elevatae, et transit ad posteros, non per modum demeriti, sed per modum transmissionis consequentis transmissionem naturae. Unde, sub isto aspectu, inter omnia peccata minimum est peccatum originale, eo quod minimum habet de voluntario.

* * *

De diversis Doctorum sententiis.

Juxta S. Augustinum, peccatum originale consistit in *habituali concupiscentia* deordinata quae est in *anima gratia spoliata* propter peccatum Adae. Juxta eum in concupiscentia sunt duo scil.: *reatus culpae* (qui proprie tollitur per baptismum) et *poena peccati* (quae remanet in baptizatis). Cfr. *De nupt. et conc.*, l. I, c. 24, n. 27; c. 26, n. 29: *Journel*, 1872, 1873, 1877; *De peccat. meritis et remiss.*, l. II, c. 28, n. 46: *Journel*, 1726. Est igitur magna differentia inter sententiam Augustini et errorem protestantium (1).

Juxta S. Anselmum (De conceptu virginali, c. 23 et 27) peccatum originale situm est in *privatione justitiae originalis*, seu rectitudinis voluntatis: «facta per inobedientiam Adami justitiae debitae nuditas, per quam omnes sunt filii irae» c. 27. Omnes enim in Adamo «causaliter sive materialiter velut in semine erant» c. 23.

S. Thomas, I-II, q. 82, a. 3, autem volens conciliare S. Augustinum et S. Anselmum tenet quod peccatum originale est *materialiter in concupiscentia, formaliter vero est privatio justitiae originalis*.

Dicit enim S. Thomas I-II, q. 82, a. 3: Utrum originale peccatum sit concupiscentia. «Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. praeced.), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato accipiat ex parte causae peccati originalis. (Haec est major argumenti). Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae.

«Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae per quam voluntas subdebatur Deo est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quoddam materiale... Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae».

Brevius hoc argumentum sic formulari potest: «Formale constitutivum alicujus rei est radix ceterorum quae ad illam pertinent. Atqui privatio justitiae originalis quoad subjectionem mentis Deo est radix inordinationis virium inferiorum et poenalarum quae ad peccatum originale pertinent, sic sublata gratia, facta est rebellio carnis. Ergo formale constitutivum peccati originalis est privatio justitiae originalis quoad subjectionem mentis Deo, sic est essentialiter mors animae ut dictum est in Conc. Arausicano II, can. 2». Est argumentum ex causa.

Quando S. Thomas dicit «peccatum originale materialiter est concupiscentia» probabiliter agitur, ut notant plures ejus commentatores, de materiali improprie dicto; unde dixit paulo antea «sicut quoddam materiale». Item de

(1) Cfr. *Dict. Théol. cath.*, art. «Augustin», col. 2933, 2395 ss. TIXERONT, *Hist. dogm.*, II, p. 463 ss.

Malo, q. 4, a. 2 «quasi materiale». Materiale enim proprie dictum praesupponitur ad formale, concupiscentia autem non praesupponitur ad privationem justitiae originalis, sed consequitur ut effectus, et ideo dicit S. Thomas, I-II, q. 83, a. 2 ad 4^m: «se habet ex consequenti in peccato originali», prout sublata subordinatione voluntatis Deo, subsecuta est rebellio carnis. Ideoque S. Thomas infra, q. 85, a. 3, ponit concupiscentiam inter quatuor vulnera seu consequentias peccati originalis.

* * *

A saeculo XV ad saec. XIX D. Soto et plures alii dicunt essentiam peccati originalis consistere in sola privatione gratiae sanctificantis et non amplius loquuntur de concupiscentia tanquam de elemento ejus quasi materiali.

Per oppositum recentius Bittremieux et Kors volunt elementum formale peccati originalis esse privationem *justitiae originalis*, seu integritatis *naturalis*, quae tamen privatio importat necessario, sed ex consequenti tantum, privationem gratiae sanctificantis, ex qua efficienter oriebatur, ut dicunt, justitia originalis. Examinavimus hanc opinionem in cap. praeced. et vidimus eam non cohaerere cum textibus *Summae theologiae* S. Thomae.

Unde pro multis thomistis *elementum formale peccati originalis est privatio ipsius gratiae sanctificantis*, quae est *radix intrinseca* seu causa formalis intrinseca *justitiae originalis*. Id docent Salmanticenses, Gonet, Billuart, Pègues, E. Hugon, item C. Billot, A. Michel (*Dict. théol.*, art. «Justice originelle»).

Haec communior sententia est vere conformis cum textibus S. Thomae supra citatis I, q. 95, a. 1 et q. 100, a. 1, ad 2^m: «subjectio supernaturalis rationis ad Deum erat per gratiam gratum facientem».

Unde elementum formale peccati originalis est *privatio gratiae sanctificantis*, qua avertimur a Deo ut fine supernaturali, et est effectus in nobis actus voluntarii et culpabilis ab Adamo capite nostro commissi. Peccatum originale igitur non est actus, sed status peccaminosus qui inficit directe naturam, et indirecte personam, nam gratia in Adamo erat *dos naturae*, et ille eam perdidit sibi et nobis; nunc nobis transmittitur natura privata dono gratiae, quod secundum positivam Dei ordinationem nobis inesse deberet (cfr. S. Th., de *Malo*, q. 4, a. 1). Haec omnia derivantur ex principio supra exposito: Adam fuit *caput naturae elevatae*, et si non peccasset, «homines nati fuissent cum gratia» ut dixit S. Thomas I, q. 100, a. 1, ad 2^m.

* * *

1^a Confirmatio hujus traditionalis sententiae ex effectu baptismi: Ut notat D. Soto, *De natura et gratia*, I, 5, peccatum originale consistere debet in privatione illius rei quae per baptismum nobis redditur, nam peccatum istud tollitur omnino per baptismum; sed id quod in baptismo confertur est gratia sanctificans. Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione gratiae.

2^a Confirmatio. Peccatum originale, quod dicitur in Conciliis *mors animae*, est de genere peccati non actualis sed habitualis. Peccatum autem habituale mortale consistit in privatione gratiae sanctificantis, ut voluntaria voluntate propria personae. Ergo peccatum originale consistit in privatione ejusdem gratiae, ut voluntaria voluntate capitis.

Corollaria.

Notandum est quod *culpa praecedat poenam*, et ideo prius natura privatio praedicta est nobis voluntaria voluntate capitis, quam Deus auferat auxilium conservativum gratiae. Non enim Deus deserit nisi sui desertores, nec aufert justitiam originalem nisi quia Adam voluit sibi et nobis ea privari.

In suo formali, peccatum originale est *aversio habitualis a fine ultimo supernaturali*, ut voluntaria voluntate capitis. Peccatum originale non potest esse quoad suum formale magis in uno quam in alio, quia privatio justitiae originalis est in omnibus aequalis. Cfr. I-II, q. 82, a. 4; concupiscentia vero per accidens fortior est in uno quam in altero, propter complexionem corporis.

Peccatum originale est per prius in essentia animae quam in potentiis quia transmittitur per generationem; et terminus generationis est homo cujus anima est forma substantialis. Insuper gratia sanctificans est in essentia animae, et pariter ejus privatio, I-II, q. 83, a. 2.

Peccatum originale inter potentias primo inficit voluntatem et sic transit ad inferiores vires quae specialiter sunt infectae, prout peccatum originale per generationem transmittitur. Cfr. ibid., a. 3 et 4.

ART. IV. — De sequelis peccati originalis.

(Cfr. S. Thomam I-II, q. 85, a. 1, 2, 3 et 4.)

1^o *Per peccatum originale, homo spoliatus est donis gratuitis*, et hoc est de fide. Scil. amisit gratiam sanctificantem, cum virtutibus et donis annexis. Haec privatio gratiae, prout est habitualis aversio a Deo, voluntaria voluntate capitis, habet rationem *culpa*e, sed prout infligitur a Deo subtrahente gratiam est *poena*.

Homo amisit etiam quatuor dona praeternaturalia ad integritatem pertinentia: immunitatem a morte, a dolore, a concupiscentia, ab ignorantia. Et redactus est in servitutem diaboli et peccati, a quibus liberari nequit nisi per gratiam.

2^o *Homo vulneratus est in naturalibus*: quamvis naturam suam et naturam suarum facultatum servaverit, vulneratus est. Conc. Araus. II, c. 1. Denz. 174 et Conc. Trid., Denz. 788, dicunt «hominem esse secundum corpus et animam in deterius commutatum». Conc. Trid., Denz. 793, addit «liberum arbitrium esse viribus attenuatum et inclinatum».

S. Thomas I-II, q. 85, a. 3 et communiter theologi quatuor enumerant vulnera animae: «In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae*; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*».

* * *

Dubium: *Utrum in statu naturae lapsae nondum reparaetae homo sit debiliior ad bonum honestum ordinis naturalis faciendum, quam fuisset in statu naturae purae.* Aliis verbis, utrum vulneratio naturae fuerit per solam donorum gratuitorum ablationem, an etiam per attenuationem virium naturalium.

Sunt praesertim tres sententiae:

1^o Quidam tenuerunt vires hominis lapsi esse *intrinsece diminutas*, ex habitu positivo inclinante in bonum commutabile; ita Henricus Gand., Gabriel Biel et quidam antiqui. Jansenistae adhuc magis exaggeraverunt in hoc sensu.

2^o Alii e contrario tenent *ex nullo capite* vires naturales hominis ad bonum morale esse diminutas. Ita Suarez, Bellarminus et generaliter theologi Societatis Jesu, Mazzella, Palmieri, Pesch.

3^o Alii docent hominis lapsi vires naturales esse *diminutas non quidem intrinsece*, sed *extrinsece*, ex appositione impedimenti. Ita generaliter thomistae, ut Alvarez, Lemos, Joannes a S. Thoma, Contenson, Salmanticenses, Goudin, Billuart, Gonet in Clypeo in quo corrigit id quod prius dixerat in suo Manuali, Hugon, ita etiam S. Alphonsus, Tanqueray.

Haec tertia sententia videtur vera et conformis doctrinae S. Thomae, dum prima peccat per excessum, et altera per defectum. Dicit enim S. Thomas I-II, q. 85, a. 1, *Utrum peccatum diminuat bonum naturae*. Et respondet, explicando verba Ven. Bedae: «homo expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus»: «Bonum naturae dicitur tripliciter. Primo *ipsa principia naturae ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatae*, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est q. 63, a. 1, *ipsa inclinatio ad virtutem* est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae *donum originalis justitiae* quod fuit in primo homine collatum toti naturae humanae».

«Primum igitur bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scil. *ipsa naturalis inclinatio ad virtutem*, diminuitur per peccatum», et ibid., q. 85, a. 3, agitur «de quatuor vulneribus inflictis toti humanae naturae ex peccato primi hominis».

Quodnam est autem impedimentum extrinsecum quo minuuntur vires animae? Respondent multi thomistae, qui hanc sententiam tenent: Facultates animae tanquam proprietates ejus, sicut ipsa essentia animae, non admittunt plus et minus, praesertim intellectus et voluntas, quae sunt ut spirituales omnino incorruptibiles et inalterabiles; sic non sunt intrinsece diminutae. Sed homo in statu naturae lapsae nascitur ut *habitualiter et directe aversus a Deo fine ultimo supernaturali*, et ut *indirecte aversus a Deo fine ultimo naturali*; nam omne peccatum quod est directe contra legem supernaturalem est indirecte contra legem naturalem praecipientem obedire Deo quidquid jubeat. Adam peccando, sic avertit omnem suam posteritatem a Deo auctore naturae.

In natura autem pura non fuisset haec aversio, quia non fuisset peccatum, et homo natus fuisset ut capax tum conversionis positivae ad Deum, tum aver-

sionis a Deo. Unde fuisset magis habilis ad se convertendum ad illum quam ille qui nascitur aversus ab eo. Haec aversio sic pertinet ad *vulnus voluntatis*, quae, ut dicit S. Thomas I-II, q. 85, a. 3, «destituitur ordine ad bonum». Sic explicatur quod liberum arbitrium hominis sit «viribus attenuatum et inclinatum» ut dicit Conc. Trid. Ex hoc sequitur *vulnus ignorantiae* in intellectu praesertim practico, quia unusquisque practice iudicat secundum inclinationem suam, et si haec inclinatio non est recta, intellectus inclinatur ad errorem; pariter sequitur in appetitu sensitivo *vulnus infirmitatis* et *vulnus concupiscentiae*, quia facultates superiores sunt minus fortes ad dirigendum appetitum sensitivum ut oporteret. Unde homo lapsus comparatur homini in natura pura non solum ut nudatus nudo, sed ut vulneratus sano. Cfr. Billuart, *De Gratia*, diss. II, a. 3.

Conclusio.

Nunc melius solvuntur objectiones contra peccatum originale.

1^o *Peccatum originale non repugnat iustitiae divinae*, quia est privatio gratiae et donorum praeternaturalium quae non erant naturae nostrae debita. Et Deus justus poterat haec dona gratuita concedere generi humano sub conditione quod Adam, caput naturae elevatae, non peccaret, et non amitteret sibi et nobis haec dona gratuita.

2^o *Peccatum originale non repugnat sapientiae et bonitati Dei*, ut bene explicat S. Thomas III, q. 1, a. 3, ad 3^m: «Nihil prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom. V, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: «*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*».

Id est: Deus non potest permittere malum nisi propter majus bonum; non possumus autem dicere a priori propter quodnam majus bonum permiserit peccatum originale; sed post factum Incarnationis, satis clare constat quod Deus permisit abundantiam delicti ut superabundaret gratia; permisit malum universale in genere humano ut nobis daret per Incarnationem redemptivam quid melius et efficacius ad salutem. Christus caput Ecclesiae immense superat Adamum. B. Maria Virgo est incomparabiliter perfectior quam Eva, et sacrificium eucharisticum cum communione in qualibet ecclesia sine mēsurā excedit cultum divinum paradisi terrestres.

Imo melius explicatur praesens humani generis conditio, semel admissa existentia originalis peccati. Haec enim doctrina solvit aenigmaticum problema de coexistentia in homine tantae fragilitatis ac miseriae et tantae aspirationis ad sublimia. Sic S. Thomas dicit C. *Gentes*, IV, c. 52: «peccati originalis in humano genere *probabiliter* quaedam signa apparent». Juxta Pascal, «sine hoc mysterio homo est magis incomprehensibilis quam hoc mysterium est incomprehensibile homini» (*Pensées*). Pariter dicit Bossuet: «Ce qu'il y a de si grand dans l'homme est un reste de sa première institution; ce qu'il y a de si bas, et qui paraît si mal assorti avec ses premiers principes, c'est le malheureux effet de sa chute. Il ressemble a un édifice ruiné... L'impression de Dieu reste encore

en l'homme, si forte qu'il ne peut la perdre, et tout ensemble si faible, qu'il ne peut la suivre» (1). Sic ex experientia homo cognoscere potest suam profundam indigentiam Redemptionis, ut rursus elevetur ad vitam gratiae quae est semen vitae aeternae.

(1) Sermon pour la profession de Madame de la Vallière, fin du 1^{er} point.

INDEX GENERALIS

Referuntur paginae

I. — DE DEO TRINO

Introductio positiva.

	<i>Pag.</i>
<i>Momentum et locus hujusce tractatus</i>	I
<p>Status quaestionis, 1. — 1^o Revelatio mysterii Trinitatis perficit et confirmat nostram naturalem cognitionem de Deo creatore, seu de creatione ut est actus liberimus Dei ad extra. Etenim, etiamsi Deus non creasset, verificaretur in eo principium: bonum est essentialiter diffusivum sui, et eo plenius ac intimius quo altioris est naturae, 3. — 2^o In mysterio SS. Trinitatis nobis revelatur perfectissima vita intellectualis et suprema caritatis unio, 4. — 3^o Revelatio hujusce mysterii illustrat ex alto omnia alia mysteria, 7.</p>	
<i>Enuntiatio mysterii Trinitatis secundum Ecclesiam</i>	8
<p>Principales definitiones, 8. — De symbolismo traditionali SS. Trinitatis, 9.</p>	
<i>De erroribus circa Trinitatem</i>	10
<i>Quid docet S. Scriptura de mysterio Trinitatis</i>	17
<p>Testimonia N. Testamenti de tribus Personis simul. In Evangeliiis synopticiis, 18; in Epistolis Apostolorum, 20; apud Joannem, 20. — Testimonia specialia de Deo Patre, 21. — Testimonia specialia de Deo Filio, 22. — De distinctioe Verbi a Patre, 23. — De consubstantialitate Verbi cum Patre, 26. — Verbum simul cum Patre est creator, 26. — Verbum est nostrae redemptionis auctor, 27. — Objectiones rationalistarum, 27. — Testimonia specialia de Spiritu Sancto, 29. — An Trinitatis mysterium quodammodo enuntietur in V. Testamento, 32.</p>	
<i>De Traditionis testimonio circa Trinitatem</i>	37
<p>Testimonia ante-nicaena, 38. — Testimonia post-nicaena, 41.</p>	
<i>Quid a S. Augustino accepit S. Thomas quoad intelligentiam hujusce mysterii</i>	43
<p>Hoc apparet comparando conceptionem augustinianam SS. Trinitatis cum modo procedendi Patrum graecorum: 1^o Quomodo procedebant Patres graeci, 43. — Quanam difficultates remanent in conceptione Patrum graecorum, 44. — Quomodo S. Augustinus solvit prae-lictas difficultates; convenientiae conceptionis ejus, 44. — Quanam difficultates supersunt in augustiniana conceptione? Quomodo solvuntur a S. Thoma?, 46. — Quare praevaluit haec conceptio? 47. — Theoria Richardi a S. Victore, 47. — Conceptio Alexandri Halensis, 49. — Theoria S. Bonaventurae, 50. — Dubium: Principium « bonum est diffusivum sui » remanetne in doctrina S. Thomae de Trinitate?, 51.</p>	
<i>De divisione tractatus S. Thomae de Trinitate</i>	52
<p>Procedit prius modo analytico et deinde synthetice.</p>	

Qu. XXVII. De processione divinarum personarum.

- ART. I. — *Utrum processio sit in divinis* 54
 Dubium I: Estne saltem virtualiter revelatum quod in Deo est processio per modum verbi intelligibilis a dicente, 57. — Dubium II: An in omni intellectione producat verbum, 58. — Quare Filius et Spiritus Sanctus, intelligendo, non producant Verbum?, 59.
- ART. II. — *Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit* 61
 De conceptione et de generatione secundum S. Thomam, 63. — Dubium: In quo differt dictio Patris ab intellectione essentiali?, 66.
- ART. III. — *Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi* 66
 Dubium I: An S. Thomas intendat rigore demonstrare existentiam secundae processionis ex prima, 67. — Dubium II: Per respectum ad hanc secundam processionem, quomodo se habet Spiritus Sanctus? 68. — Dubium III: Utrum duae processionis divinae differant specie, an numerice, 70.
- ART. IV. — *Utrum processio amoris in divinis sit generatio* 70
 Quomodo in hoc puncto S. Thomas perficit doctrinam S. Augustini.
- ART. V. — *Utrum sint plures processionis in divinis quam duae* 71
 Dubium I: Quodnam est principium quod cujuslibet processionis active sumptae, 71. — Dubium II: Quodnam est principium quo cujuslibet processionis active sumptae, 71. — Dubium III: An potentia generandi in divinis sit perfectio, 72. — Dubium IV: Utrum processionis divinae active sumptae sint verae et propriae operationes, an solum emanationes, ut facultates dimanant ab essentia animae, 72. — Dubium V: In quo Verbum divinum differt a verbo nostro? 73.
Recapitulatio quaestionis XXVII.

Qu. XXVIII. De relationibus divinis.

- Praenotamina philosophica de notione relationis et de ejus divisione, 76.
- ART. I. — *Utrum in Deo sint relationes reales* 79
 Dubium I: An «esse ad» relationis sit semper reale? 81. — Dubium II: An relationes in Deo sint reales, non solum secundum «esse in», sed etiam secundum «esse ad»? 81.
- ART. II. — *Relatio in Deo estne idem quod sua essentia* 81
 Quomodo virtualiter distinguuntur? Refutatio sententiae Scoti, 82. — Discrimen inter S. Thomam et Suarez: pro Suarezio, «esse ad» relationis est reale ratione suiipsius, proinde multiplicat existentia in Trinitate admittendo tres existentias relativas, in hoc recedit a S. Thoma, 83. — Dubium I: Utrum Deitas, non ut concipitur a nobis, sed ut in se est, et ut clare videtur a beatis, contineat relationes actu-explicite, an solum actu-implicite, 85. — Dubium II: Admissa distinctione formali-actuali salvaretur in Deo ratio actus purissimi, simplicissimi et infiniti? 85. — Dubium III: An conceptus essentiae divinae magis late pateat quam conceptus paternitatis et cujuslibet relationis seorsim sumptae, 86. — Dubium IV: An Deitas sit de nostro conceptu explicite personae Patris? 86. — Dubium V: Quodnam est fundamentum relationum paternitatis et filiationis? 87. — Dubium VI: Utrum relationes (seu personae) divinae habeant existentias proprias relativas, an existant una absoluta existentia essentiae, 87. — Dubium VII: Utrum relationes divinae praeter absolutam essentiae perfectionem afferant vi ipsius «esse ad» aliam relativam perfectionem virtualiter distinctam, 89.
- ART. III. — *Utrum relationes quae sunt in Deo realiter ad invicem distinguantur* 92
 De diversis oppositionibus, 92. — Dubium I: An actio et passio distinguantur realiter modaliter in motu? 94. — Dubium II: An principium «quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se» sit intelligendum secundum praedicationem for-

malem, 94. — Dubium III: Quare «esse ad» relationis realis non sit reale ratione suiipsius, ut vult Suarez?, 96.

- ART. IV. — *Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales* 97
Recapitulatio quaestionis XXVIII.

Qu. XXIX. — De Personis divinis.

- ART. I. — *De definitione personae* 100
 Quid sit personalitas, 102. — Varias sententias scholasticorum, 103. — Sententia communior thomistarum: personalitas est quod positivum substantiale, determinans singularem naturam substantiae, ut sit immediate capax existendi per se separatim. Ita Cajetanus, et plerique thomistae, 103. — Tria corollaria, 106.
- ART. II. — *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia* 107
 Nomen persona designat, in genere substantiarum rationalium, idem ac hypostasis vel suppositum in toto genere substantiarum, scil. id quod per se separatim existit.
- ART. III. — *Utrum nomen personae sit ponendum in divinis* 109
 Affirmative, potest significare id quod perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in natura intellectuali, seu subjectum intelligens et liberum.
- ART. IV. — *Utrum hoc nomen persona in Deo significet relationem* 110
 Persona divina significat relationem ut subsistentem; aliis verbis: significat «subsistens ab aliis distinctum». Personae divinae sunt personae relatae, 110. — Tria corollaria, 112. — Dubium I: Utrum personae divinae constituantur unice per relationes subsistentes ad invicem oppositas. Affirmative, 112. — Dubium II: An personae divinae constituantur per origines activas et passivas? Negative, 113. — Dubium III: An persona Patris posset constitui per innascibilitatem? Negative, 113. — Examen specialis difficultatis conceptionis latinorum: Quomodo relatio paternitatis, quae sequitur generationem activam et fundatur in ea, possit constituere personam Patris generantis? 113. — Dubium IV: Utrum in Deo relationibus ac personis praecognito, detur aliqua subsistentia absoluta, praeter tres subsistentias relativas? 116. — Dubium V: Quare subsistentia absoluta multiplicata relationibus, non sufficiat sine subsistentiis relativis? 117.
Recapitulatio quaestionis XXIX.

Qu. XXX. — De pluralitate personarum divinarum.

- ART. I. — *Plures sunt personae in Deo quamvis sit simplicissimus* 120
- ART. II. — *In Deo non sunt plures personae quam tres* 120
- ART. III. — *Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis* 120
 Non ponant accilens superalilitum. Haec multitudo est transcendentalis, non est proprie numerus. In Deo remanet unitas simpliciter, et multitudo secundum quid.
- ART. IV. — *Utrum hoc nomen «persona» possit esse commune tribus personis* 122
 Est commune, non communitate rei sicut essentia divina, sed commune secundum rationem.

Qu. XXXI. — De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent.

- ART. I. — *Deus non est triplex, sed trinus, et maxime unus* 123
 Corollaria circa ea quae aut singulariter aut pluraliter dicuntur, 124.
- ART. II. — *Filius est alius a Patre, non tamen aliud* 125
- ART. III. — *Non potest dici: Deus est solus, solitarius, sine consortio* 126
- ART. IV. — *Deus Pater non est solus, sed solus Pater generat* 126

Qu. XXXII. — De divinarum Personarum cognitione.

- ART. I. — *Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci* 127
 Dubium I: An saltem supposita revelatione, hoc mysterium possit ex sola ratione evidenter demonstrari, 130. — Dubium II: An saltem possibilitas mysterii Trinitatis possit ex sola ratione apodictice probari, supposita revelatione, 130. — Dubium III: An ratio ex se sola possit invenire analogias et convenientias ad manifestandas processiones divinas, 132. — Dubium IV: Utrum hae rationes congruentiae post revelationem adhibitae aliquo modo explicent cum probabilitate processiones divinas quoad se, an sint solum commodae seu utiles repraesentationes quoad nos, sine fundamento in realitate divina, 133. — Dubium V: Utrum praedictae rationes congruentiae circa Trinitatem sint simpliciter quid altius an quid inferius demonstrationibus datis in tractatu de Deo uno, 133.
 Recapitulatio solutionis principalium objectionum contra Trinitatem, 134.
- ART. II. — *Utrum sint ponendae notiones in divinis* 136
- ART. III. — *Utrum sint quinque notiones in divinis* 137
- ART. IV. — *Utrum liceat contrarie opinari de notionibus divinis* 138
 Recapitulatio sex priorum quaestionum hujus tractatus, 138.

Qu. XXXIII. — De Persona Patris.

- ART. I. — *Utrum competat Patri esse principium* 140
- ART. II. — *Utrum hoc nomen « Pater » sit proprie nomen divinae personae* 141
- ART. III. — *Utrum hoc nomen « Pater » per prius dicatur in divinis personaliter quam essentialiter* 142
- ART. IV. — *Utrum sit proprium Patri esse ingenitum* 143

Qu. XXXIV. — De Persona Filii.

- ART. I. — *Utrum Verbum in divinis sit nomen personale* 145
 Dubium: Utrum sit de fide definita generationem divinam esse proprie per modum intellectualis dictionis, 145. — De verbo proprie dicto et de verbo improprie dicto, 146.
- ART. II. — *Utrum « Verbum » sit proprium nomen Filii* 147
- ART. III. — *Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas* 147

Qu. XXXV. — De Imagine.

- ART. I. — *Utrum « imago » dicatur in divinis personaliter* 149
- ART. II. — *Utrum nomen « imaginis » sit proprium Filio* 150

Qu. XXXVI. — De Persona Spiritus Sancti.

- ART. I. — *Utrum hoc nomen « Spiritus Sanctus » sit proprium nomen alicujus divinae personae* 151
- ART. II. — *Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio* 153
 Definitiones Ecclesiae, 154. — Testimonium S. Scripturae, 155. — Testimonium Traditionis, 156. — Doctrina S. Thomae circa « Filioque », 158. — Objectiones graecorum, 162. — Positio scotistarum, ejusque confutatio, 164.

- ART. III. — *Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium* 165
- ART. IV. — *Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti* 166

Qu. XXXVII. — De nomine Spiritus Sancti, quod est amor.

- ART. I. — *Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti* 168
 Amor in divinis tripliciter dicitur: essentialiter, notionaliter et personaliter, 168.
 — De natura intima termini processionis amoris, 169.
- ART. II. — *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto* 171

Qu. XXXVIII. — De nomine Spiritus Sancti, quod est donum.

- ART. I. — *Utrum donum sit nomen personale* 175
- ART. II. — *Utrum donum sit proprium nomen Spiritus Sancti* 177

Qu. XXXIX. — De Personis per respectum ad essentiam.

Nunc S. Thomas synthetice procedit, velut per modum recapitulationis.

- ART. I. — *Utrum in divinis essentia sit idem quod persona* 180
- ART. II. — *Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiae* 182
- ART. III. — *Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus personis* 183
- ART. IV. — *Utrum nomina essentialia concreta, ut Deus, possint supponere pro persona* 184
- ART. V. — *Utrum nomina essentialia in abstracto, ut Deitas, possint supponere pro persona* 184
- ART. VI. — *Utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus* 185
- ART. VII. — *Utrum nomina essentialia sint « approprianda » personis* 185
 De convenientia appropriationis.
- ART. VIII. — *Quod attributum cui personae debeat appropriari* 188
 Corollaria.

Qu. XL. — De Personis per respectum ad relationes.

- ART. I. — *Utrum relatio sit idem quod persona* 191
- ART. II. — *Utrum personae distinguantur per relationes* 191
- ART. III. — *Utrum actus notionales praeintelligentur proprietatibus* 193
 Corollaria.

Qu. XLI. — De Personis in comparatione ad actus notionales.

- ART. I. — *Utrum actus notionales sint attribuendi personis* 195
- ART. II. — *Utrum actus notionales sint voluntarii* 197
- ART. III. — *Utrum per actus notionales persona procedat de aliquo, an de nihilo* 199
- ART. IV. — *Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium* 199
- ART. V. — *An potentia generandi significet relationem et non essentiam* 200
- ART. VI. — *Utrum actus notionalis ad plures personas possit terminari* 200

Qu. XLII. — De aequalitate et similitudine divinarum Personarum.

	Pag.
ART. I. — <i>Utrum personae divinae sint aequales</i>	202
ART. II. — <i>Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio</i>	202
ART. III. — <i>Utrum sit aliquis ordo naturae in personis divinis</i>	203
ART. IV. — <i>Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem</i>	205
ART. V. — <i>Utrum una personarum divinarum sit in alia</i>	206
ART. VI. — <i>Utrum personae divinae sint aequales secundum potentiam</i>	206

Qu. XLIII. — De Missione divinarum Personarum.

ART. I. — <i>Utrum alicui personae divinae conveniat mitti</i>	208
ART. II. — <i>Utrum missio sit aeterna an temporalis tantum</i>	210
ART. III. — <i>Utrum missio invisibilis divinae personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis</i>	212
Quid de hac re docet S. Scriptura? 213. — Quid Traditio? 214. — Quid communiter docent theologi circa hanc habitationem? 216. — Quid dicit S. Thomas in corpore articuli? 217. — Duplex dubium examinatur, 219. — De sententia Suarezii quid sentiendum est? 221. — De duobus aliis dubiis, 222.	
ART. IV. — <i>Utrum Patri conveniat mitti</i>	222
ART. V. — <i>An conveniat Filio invisibiliter mitti</i>	223
ART. VI. — <i>Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae</i>	223
ART. VII. — <i>Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti</i>	224
ART. VIII. — <i>Utrum aliqua persona divina tantum mittatur ab ea, a qua est De momento supremi mysterii Trinitatis</i>	224
Ex eo melius apparet distinctio duorum ordinum, 225. — Ostenditur in hoc mysterio vitam Dei intimam esse perfectam vitam intellectus et amoris, 226. — Ex revelatione mysterii Trinitatis vita Dei intima apparet ut supremum exemplar vitae gratiae, praesertim prout filiatio nostra adoptiva est participata similitudo analogica filiationis naturalis aeternae. Tres personae sunt unum principium operationis ad extra, attamen adoptatur Patri, ut auctori, Filio, ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti. Haec adoptio fit imperfecte per gratiam viae, et perfecte per gloriam, 226.	

II. — DE DEO CREATORE

Prologus: Locus huius tractatus in synthesisi S. Thomae; divisio ejus.

Qu. XLIV. — De prima causa omnium entium.

ART. I. — <i>Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo</i>	231
Solvuntur objectiones pantheistarum, 234.	
ART. II. — <i>Utrum materia prima sit creata a Deo</i>	236
Solvuntur objectiones dualistarum, 239. — Dubium, 239.	

ART. III. — <i>Utrum Deus sit causa exemplaris rerum</i>	240
ART. IV. — <i>Utrum Deus sit causa finalis omnium</i>	243
Dubium duplex, 245. — Corollarium, 246.	

Qu. XLV. — De ipsa creatione.

ART. I. — <i>Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere</i>	247
Testimonium S. Scripturae, 247. — Patres, 248. — Errores, 249. — Ratio theologica, 249. — Tria dubia, 251.	
ART. II. — <i>Utrum Deus possit aliquid creare</i>	253
ART. III. — <i>Utrum creatio sit aliquid in creatura</i>	254
Duo dubia de creatione passive sumpta, ut est relatio dependentiae a Creatore, 256.	
ART. IV. — <i>Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium</i>	257
Dubium I: An anima humana proprie creetur, 258. — Dubium II: An gratia habitualis proprie creetur in anima, 259. — Differentia inter S. Thomam et Suarezium quoad creationem, 259.	
ART. V. — <i>Utrum solius Dei sit creare</i>	259
Solvuntur objectiones Scoti, 260. — Creatura ne instrumentaliter quidem creare potest, 263. — Solvuntur objectiones Suarezii, 264.	
ART. VI. — <i>Utrum creare sit proprium alicujus personae</i>	266
Creator dicitur de Deo non personaliter, sed essentialiter; attamen appropriatur Patri, sicut potentia; dum sapientia appropriatur Filio, et bonitas Spiritui Sancto.	
ART. VII. — <i>Utrum in rebus creatis sit vestigium Trinitatis</i>	269
ART. VIII. — <i>Utrum opus creationis admisceatur operibus naturae et artis</i>	269

Qu. XLVI. — De principio durationis rerum creatarum.

ART. I. — <i>Utrum universitas creaturarum semper fuerit</i>	271
Non est necessarium mundum semper fuisse. Potest esse novitas effectus absque novitate actionis in Deo, 272. — Dubium, 274.	
ART. II. — <i>Utrum mundum incepisse sit articulus fidei</i>	275
Novitas mundi non potest demonstrari ex parte mundi, 276. — Neque ex parte Dei, cujus voluntas liberrima, per factum non manifestata, per rationem nostram investigari nequit, 276. — Solvuntur objectiones, 277. — Dubium: An haec thesis sit probabilior etiam pro rebus successivis, quae in quodam fluxu consistunt, ut motus et tempus, 279. — Corollarium: In prima antinomia Kantii, quod inceptionem mundi nulla pars apodictice probatur, nec affirmatio, nec negatio. Unde non est vera antinomia, scilicet non est contradictio cujus duae partes probarentur ad ostendendum metaphysicam esse impossibilem. Nec probatur ex hoc quod tempus sit « forma a priori nostrae sensibilitatis », 279.	
ART. III. — <i>In quo sensu dicitur Deum res creasse « in principio »</i>	280

Qu. XLVII. — De distinctione rerum in communi.

ART. I. — <i>Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo</i>	281
Status quaestionis. Magnum problema de origine multitudinis et distinctionis rerum, valde agitatam ab antiquis et a modernis est insolubile sine notione creationis liberae, 281. — Distinctio rerum non provenit a casu, nec potest explicari per causam materialem, 284. — Nec explicatur per emanatismum ex necessitate naturae, 285. — Distinctio rerum non venit a Deo operante ex necessitate scientiae, 286. — Sed est ex intentione liberrima Dei creatoris, 286. — Falsitas evolutionismi ascendantis, evolutionismi descendantis, et optimismi absoluti Platonis et Leibnizii, 286.	

- ART. II. — *Utrum inaequalitas rerum sit a Deo* 287
 Inaequalitas entium requiritur ad perfectionem universi, 287. — Articulus Codicis Montis Cassini: In creaturis est subordinatio agentium quae correspondet subordinationi finium, 291. — Corollaria, 292.
- ART. III. — *Utrum sit unus mundus tantum* 293
 Universus mundus est unicus, unitate ordinis, seu subordinationis et coordinationis, 293.

De gubernatione rerum in communi (Qu. CIII).

- ART. I. — *Utrum mundus ab uno gubernetur* 295
- ART. II. — *Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum* 296
 Est bonitas Dei manifestanda, 296.
- ART. III. — *Utrum mundus gubernetur ab uno* 297
- ART. IV. — *De effectibus gubernationis divinae* 298
 Principalis effectus est quod creaturae assimilentur Deo, per participationem boni.
- ART. V. — *Omnia divinae gubernationi subduntur* 298
- ART. VI. — *Deus gubernat inferiora per superiora* 299
- ART. VII. — *Nihil contingere potest praeter ordinem universalem divinae gubernationis* 299
- ART. VIII. — *Aliquid tamen contrariatur statuto ordini causae particularis* 300

De conservatione creaturarum (Qu. CIV).

- ART. I. — *Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse* 301
- ART. II. — *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet* 303
- ART. III. — *Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere* 304
- ART. IV. — *Utrum Deus aliquid in nihilum redigat* 304

De mutatione creaturarum a Deo (Qu. CV).

- ART. I. — *Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam* 306
- ART. II. — *Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus* 307
- ART. III. — *Utrum Deus possit immediate movere intellectum creatum* 307
- ART. IV. — *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam* 307
 « Proprium est Dei movere voluntatem objective efficaciter, sed maxime interius eam inclinando ». Hoc autem facit non laedendo, sed actualizando libertatem nostram. — Hoc potest Deus « quia voluntas ejus est efficacissima ».
- ART. V. — *Utrum Deus operetur in omni operante* 308
 Deus applicat omnes causas secundas, quas conservat, ad agendum.
- ART. VI. — *Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum* 309
 Potest miraculose agere praeter leges naturae, quae sunt hypothetice necessariae.
- ART. VII. — *Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum sint miracula* 310
- ART. VIII. — *Utrum unum miraculum sit majus alio* 310
 Quid sit fatum, secundum rectam acceptionem hujusce nominis.

De Malo (Qu. XLVIII).

- Prologus: *Divisio quaestionis. De erroribus circa malum* 311
- ART. I. — *Utrum malum sit natura quaedam* 314
 Malum est privatio boni debiti, 315. — Minus bonum non est malum, 316. — De dolore: quid sit. Contra pessimismum, dolor non est quid primum, 316.
- ART. II. — *Utrum malum inveniatur in rebus* 318
 Perfectio universi requirit ut sint quaelam quae a bonitate deficere possint, et quandoque deficiant, 318. — De majori bono propter quod Deus permittit mala fieri, in diversis ordinibus rerum, 319. — De conceptu divinae permissionis mali: de quintuplici permissione divina, 321.
- ART. III. — *Utrum malum sit in bono sicut in subjecto* 321
- ART. IV. — *Utrum malum corrumpat totum bonum* 323
 Bonum oppositum malo potest totaliter corrumpi, non vero bonum quod est subjectum mali;abilitas autem subjecti ad bonum diminuitur, sed nunquam totaliter tollitur, manente natura subjecti, 324.
- ART. V. — *Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam* 327
 Affirmative in rebus voluntariis, 328. — Definitio poenae proprie dictae, 329. — Tribulationes justorum non semper proveniunt a peccatis ipsorum aut parentum, 330. — Non omnes divisiones mali refluuntur a praedicta inter poenam et culpam, 331.
- ART. VI. — *Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa* 332
 Negative. — Solvuntur objectiones, 334.

De causa mali (Qu. XLIX).

- ART. I. — *Utrum bonum possit esse causa mali* 336
 Malum non habet causam formalem, nec finalem, sed habet causam materialem et causam efficientem per accidens, 337. — Bonum est per accidens causa efficiens mali, aut ex defectu agentis, aut ex virtute agentis contrarii, 337. — Quotuplex causa per accidens? 338. — Solvuntur objectiones, 339. — Quare pro S. Thoma « in solis hominibus malum videatur esse ut in pluribus », 340. — Signa probabilia peccati originis, 341. — In quo sensu hoc peccatum dicitur « felix culpa », 341.
- ART. II. — *Utrum Summum Bonum, quod est Deus, sit causa mali* 342
 Deus nullo modo est causa mali culpae; nec directe, nec indirecte, 343. — Solvuntur objectiones, 346. — Deus per accidens vult et causat malum physicum et malum poenae, 352. — Dubium: An sit bonum mala esse? Negative, 352. — Recapitulatio, 353.
- ART. III. — *Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali* 353
 Triplex confutatio manichaeismi, 354. — Appendix: De tribulationibus justorum, earumque motivis, 355.

DE ANGELIS

Caput I. — De existentia et substantia angelorum (qu. 50).

- ART. I. — *De existentia angelorum* 359
- ART. II. — *De principiis S. Thomae in hoc tractatu cum principiis Scoti et Suarezii comparatis* 360

ART. III. — <i>De creatione angelorum</i> (qu. 61)	Pag. 362
ART. IV. — <i>An angeli sint puri spiritus absque ullo corpore, quantumvis subtili</i> (qu. 50, a. 1)	363
ART. V. — <i>An angelus sit omnino immaterialis</i> (ibid. a. 2)	363
ART. VI. — <i>Quomodo angeli assumunt corpora</i>	364
ART. VII. — <i>Utrum omnes angeli differant specie</i> (ibid. a. 4)	364
Etiam de potentia absoluta non possunt esse duo angeli ejusdem speciei, 364.	
ART. VIII. — <i>Quomodo angelus est in loco</i> (qu. 52)	365
Per contactum virtutis seu dynamicum, 365.	

Caput II. — De virtute cognoscitiva angeli (qu. 54).

ART. I. — <i>Utrum intelligere angeli sit ejus substantia</i>	366
ART. II. — <i>Utrum esse angeli sit ejus intelligere</i>	367
ART. III. — <i>Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva</i>	367
Quomodo angelus seipsum intuitive cognoscit, cf. supra, cap. I, art. 2.	

Caput III. — De medio cognitionis angelicae (qu. 55).

ART. I. — <i>Utrum angeli cognoscant omnia per suam essentiam</i>	368
ART. II. — <i>Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas</i>	368
ART. III. — <i>Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales</i> <i>quam inferiores angeli</i>	369
ART. IV. — <i>An angeli cognoscant futura contingentia et secreta cordium</i>	370

Caput IV. — De amore seu dilectione angelorum (qu. 59, 60).

ART. I. — <i>De eorum voluntate et libertate</i>	371
ART. II. — <i>De eorum amore tum naturali, tum electivo</i>	371
ART. III. — <i>Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum (auctorem naturae)</i> <i>plus quam seipsum</i> (qu. 60, a. 5)	372
Dubium, 372. — Solvuntur objectiones, 373.	

Caput V. — De merito angelorum (qu. 62, a. 4, 5, 6).

ART. I. — <i>Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit</i>	374
ART. II. — <i>Utrum angelus meruerit in primo instanti</i>	375
Utique, sed imperfecte. Quare in secundo instanti sufficiat in angelis unus actus ad definitivum meritum et ad demeritum (qu. 62, a. 5).	
ART. III. — <i>Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quanti-</i> <i>tatem naturalium</i>	375

Caput VI. — De culpa et obstinatione daemonum (qu. 63, 64).

ART. I. — <i>Utrum malum culpae possit esse in angelis</i>	376
ART. II. — <i>An angelus potuerit peccare in primo instanti</i>	377
ART. III. — <i>An angeli potuerit peccare venialiter</i>	378

ART. IV. — <i>De obstinatione daemonum</i> (qu. 64, a. 2)	Pag. 378
S. Thomas hanc obstinationem explicat, non solum per causam extrinsecam, ex parte Dei denegantis gratiam, sed per causam intrinsecam, scil. per modum immutabilem judicanti et a lhaerendi fini ad quem se determinavit angelus, 378. — I ^a series objectionum adversariorum, 379. — II ^a series objectionum, 379.	

Caput VII. — De illuminatione angelorum (qu. 106).

<i>Quomodo angeli superiores illuminant inferiores</i>	381
<i>Daemones ordinant manifestationem veritatis ad suam nequitiam</i>	381

Caput VIII. — De hierarchia angelorum (qu. 108-112).

<i>Quid sit hierarchia. De tribus hierarchiis. Quaelibet continet tres ordines</i>	381
--	-----

Caput IX. — De custodia angelorum (qu. 113).

ART. I. — <i>De ipsa eorum custodia</i>	382
ART. II. — <i>Quaenam sint officia angelorum custodum erga nos</i>	382

Caput X. — De impugnatione daemonum (qu. 114).

ART. I. — <i>Homines impugnantur a daemonibus, sed ordo impugnationis ipsius</i> <i>est a Deo, qui mala ad bona ordinat</i>	383
ART. II. — <i>Tentare est proprium diaboli</i>	383
ART. III. — <i>Non omnia peccata procedunt ex tentatione diaboli</i>	383

DE CREATURA CORPORALI (qu. 65-74).

ART. I. — <i>Quid sit genus litterarium trium priorum capitulum Geneseos. In his</i> <i>more scientifico describitur rerum constitutio et creationis ordo, sed tra-</i> <i>ditur narratio historico-popularis</i>	384
Dubium: Circa quaenam facta sensus litteralis historicus vocari in dubium non possit, 385. Circa, inter cetera, rerum universalium creationem a Deo factam initio temporis; peculiarem creationem hominis, formationem primae mulieris ex primo homine; generis humani unitatem, et ea quae pertinent ad doctrinam revelatam de peccato originali, 386.	
ART. II. — <i>De origine vitae et transformismo</i>	387
Quid sentiendum est de transformismo absoluto, 387. — Quid de transformismo mitigato, 388.	

DE HOMINE

<i>Prologus. De charactere theologico hujusce tractatus per comparisonem ad tractatum philosophicum: de Anima</i>	Pag. 390
---	-------------

I^a SECTIO: DE ANIMA HUMANA

Caput I. — De spiritualitate et immortalitate animae (qu. 75).

I. — <i>Sacrae Scripturae testimonium. — Definitiones Ecclesiae</i>	391
II. — <i>Ratione probatur spiritualitas animae ex objecto universali intellectus nostri, speciatim ex objecto intelligibili quoad abstrahit ab omni materia, et ex principiis absolute necessariis et universalibus rationis nostrae</i>	392
Confirmatur ex hoc quod anima cognoscit seipsam et naturam omnium corporum, dum corpus nihil cognoscit. Confirmatur etiam ex hoc quod anima cognoscit et desiderat bona spiritualia ipsum Deum; ex hoc quod est libera, et conscientiae moralis praedita, 393.	
III. — <i>Incorruptibilitas animae sequitur ex ejus spiritualitate seu intrinseca independentia a materia. Confirmatur ex hoc quod desiderat esse semper</i>	395

Caput II. — De unione animae cum corpore (qu. 76).

I. — <i>Quid sit de fide secundum Conc. Viennense?</i>	396
Anima est forma corporis humani per se et essentialiter, secundum Conc. Vienn., attamen non definivit eam esse unicam formam corporis humani, 396.	
II. — <i>Ratione probatur animam esse formam corporis, immo unicam ejus formam</i>	397
Ipsa enim est primum quo homo nutritur, sentit, movetur et intelligit, et homo est quod <i>simpliciter unum</i> , 397. — Anima humana est unica forma corporis, alioquin non daret esse <i>simpliciter</i> , et per consequens non esset forma substantialis, 397. — Convenienter unitur cum corpore apto ad sensationem, ad cognoscendum ens intelligibile rerum sensibilem, 398. — Solvuntur objectiones: Anima intellectiva est <i>«eminenter formaliter»</i> vegetativa et sensitiva, 398. — Anima communicat corpori <i>actum essendi</i> , quo ipsa est, sic est <i>unicum esse substantiale</i> in homine, 399.	

Caput III. — De facultatibus animae (qu. 77-83).

I. — <i>Facultates animae specificantur ab earum objecto formali, ideoque realiter distinguuntur ab essentia animae</i>	400
Quid de hac re sentiunt Scotus et Suarez.	
II. — <i>Ex eodem principio statuitur distinctio et distantia sine mensura inter intellectum et facultates sensitivas</i>	401
III. — <i>Eodem modo distinguitur voluntas ab appetitu sensitivo</i>	401
De errore plurium modernorum.	
IV. — <i>Definitio libertatis secundum S. Thomam</i>	401
Ejus comparatio cum definitione proposita a Molina, 401. — De relatione electionis cum ultimo judicio practico; in hoc Scotus et Suarez recedunt a S. Thoma, 402.	

Caput IV. — Quomodo anima seipsam cognoscat (qu. 87).

I. — <i>De objecto adaequato et de objecto proprio intellectus nostri</i>	Pag. 403
II. — <i>Non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit anima intellectiva, dum unitur cum corpore</i>	403
Si anima sese immediate cognosceret per essentiam, spiritualitas ejus esset omnibus evidentissima, sicut dum separabitur a corpore, 404.	

Caput V. — De anima separata (qu. 89).

ART. I. — <i>De subsistentia animae separatae</i>	405
Anima separata remanet individuata per suam relationem transcendentalem ad corpus suum.	
ART. II. — <i>De cognitione animae separatae</i>	406
Anima separata seipsam intuitive videt, et in speculo suae propriae essentiae cognoscit Deum auctorem naturae cum perfecta certitudine. Insuper accipit species infusas, 406. — Quomodo cognoscat eam quae hic in terris aguntur, 407. — De ejus duratione, scil. de aevo et de tempore discreto, 407.	
ART. III. — <i>De immutabili voluntate animarum separatarum</i>	408
S. Thomas hanc immutabilitatem explicat ab extrinseco (ex parte Dei) et ab intrinseco (ex parte animae), 409. — Quid sentiunt de hac re Scotus et Suarez, <i>ibid.</i> — De quadam opinione particulari Cajetani, 410. — De sententia communi thomistarum, 410.	

II^a SECTIO: DE PRIMA PRODUCTIONE HOMINIS ET DE EJUS LAPSU

Caput I. — De hominis origine (qu. 90-93).

ART. I. — <i>De protoparentum creatione</i>	413
Status quaestionis, 413. — Doctrina catholica, ejusque fundamentum, 413. — Ratione confutatur transformismus absolutus, 414. — Transformismus mitigatus est gratuita hypothesis quae sensui litterali saltem proprio narrationis biblicae contraria est, 414.	
ART. II. — <i>De unitate generis humani</i>	415
Status quaestionis, 415. — Doctrina revelata, 415. — Ratione confirmatur, 415.	
ART. III. — <i>De propagatione generis humani quoad productionem animae</i>	416
Status quaestionis, 416. — Doctrina catholica: creatianismus, 416. — Ratione defenditur: anima non est pars divinae substantiae, nec potest esse ex semine; nec potest esse ab anima parentum, sed immediate creatur a Deo ex nihilo, 417.	

Caput II. — De hominis elevatione ad statum supernaturalem (qu. 95).

ART. I. — <i>Quid sit supernaturale et quomodo dividitur</i>	418
Quid sit supernaturale quoad substantiam, et supernaturale quoad modum, 419. — Quid sit ordo naturalis, 420. — Quid sit ordo supernaturalis, 421.	
ART. II. — <i>De variis statibus humanae naturae relate ad gratiam</i>	421
Quinque status communiter distinguuntur.	

- ART. III. — *An protoparentes constituti fuerint in statu sanctitatis et justitiae et status iste fuerit supernaturalis* 422
 Status quaestionis, 422. — Doctrina catholica, ejusque fundamentum, 422. — Ratione theologica probatur: de triplici harmonia status justitiae originalis, quomodo ex suprema sequuntur aliae duae, 424.
- ART. IV. — *De dono integritatis seu de donis praeternaturalibus* 424
 De immunitate a morte, 425. — De immunitate a dolore, 426. — De immunitate a concupiscentia, 426. — De immunitate ab ignorantia, 427. — De possibilitate status naturae purae, 428.
- ART. V. — *De conditione prolis generandae in statu innocentiae* 429
 Pueri nati fuissent in originali justitia, et ideo in gratia (qu. 100, a. 1), 429.
- ART. VI. — *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum* 430
 Doctrina Ecclesiae circa donum justitiae originalis, 431. — Quaenam est doctrina definitiva S. Thomae de hac re, 433.

Caput III. — De hominis lapsu.

- ART. I. — *De peccato protoparentum* 438
 Doctrina catholica ejusque fundamentum, 438. — Ratione theologica probatur peccatum protoparentum fuisse peccatum superbiae, 439.
- ART. II. — *De existentia peccati originalis et ejus effectuum in Adae posteris* 440
 Doctrina catholica, 440. — Testimonium S. Scripturae et Traditionis, 441. — Ratio theologica per quamdam analogiam ostendit quomodo primum peccatum primi parentis trahitur per originem ad posteros, 443. — Adam innocens erat « caput naturae elevatae », ideo perdidit sibi et nobis gratiam quae erat dos naturae, 444.
- ART. III. — *De natura originalis peccati* 445
 Doctrina catholica, 445. — De diversis Doctorum sententiis, 446. — S. Thomas, ad conciliandum S. Augustinum cum S. Anselmo, tenet quod peccatum originale est materialiter in concupiscentia, formaliter vero est privatio justitiae originalis, 446. — Pro plerisque thomistis elementum formale peccati est privatio ipsius gratiae sanctificantis, quae est radix intrinseca justitiae originalis, 447. — Confirmationes, 447. — Corollaria, 448.
- ART. IV. — *De sequelis peccati originalis* 448
 Per peccatum originale, homo spoliatus est donis gratuitis et insuper vulneratus est in naturalibus, 448. — Est debiliior ad bonum honestum ordinis naturalis faciendum, quam fuisset in statu naturae purae, 449.
- Conclusio: Doctrina de peccato originali non repugnat attributis divinis 450
 Non repugnat justitiae divinae, nec sapientiae, nec bonitati Dei. Deus permisit peccatum originale propter majus bonum Incarnationis redemptivae, unde dicit in liturgia: « O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem ».